Die

Paulinische Christologie

in ihrem Zusammenhange

mit der Heilslehre des Apostels

dargestellt

von

Richard Schmidt,
Licent. und Privatdocenten der Theologie in Göttingen.

Göttingen.
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1870.

Inhalt.

Einleitung.

Dem Versuch einer Darstellung, wie sie im Nachstehenden gegeben werden soll, begegnet naturgemäß vor allem Anderen die Frage nach dem Ausgangspunkte, welchen sie zu nehmen, dem Gange, welchen sie einzuschlagen habe; dieselbe hängt aber in dem vorliegenden Falle mit der anderen nach dem Umfange dessen zusammen, was für eine vollständige Lösung der Aufgabe in den Kreis der Untersuchung hinein zu ziehen ist.

Nach der gangbaren dogmatischen Behandlungsweise pflegt man unter „Christologie" den einheitlichen Complex von Lehrbestimmungen zu verstehen, welche Wesen und Person des Erlösers für sich betreffen, abgesehen von der Bedeutung, welche demselben für das religiöse Bewußtsein zukommt, oder doch so, daß hiervon ausdrücklich erst in einem folgenden Abschnitte des dogmatischen Systems zu handeln wäre. Diesem Sprachgebrauche folgend, würde eine Darstellung der Paulinischen Christologie Alles von sich auszuschließen haben, was sich nicht unmittelbar als eine auf die Person Christi nach ihrer Eigenthümlichkeit bezügliche Erkenntniß betrachten ließe, es würde also, was man gewöhnlich die Lehre vom Werke Christi nennt, als solches schon außerhalb ihrer Gränzen fallen. Wird nun aber schon die dogmatische Behandlung für um so unvollkommener gelten müssen, je zusammenhangsloser beide Lehrstücke nur neben einander gestellt sind, und je weniger das Verständniß des einen das des anderen bedingt; so erhebt sich noch mehr für die rein geschichtliche Untersuchung die Frage, inwieweit sich überhaupt aus dem Ganzen des Paulinischen Lehrbegriffes der christologische Stoff im engeren Sinne als etwas Selbstständiges loslösen lasse? Dieselbe würde freilich eine müssige sein, wenn wirklich, wie neuerdings behauptet worden, die Anschauung des Apostels von Christo sich im Grunde nur auf die Anwendung des ihm schon

vor seiner Bekehrung feststehenden jüdischen Messiasbegriffes auf Jesum von Nazareth zurückführte[1]) — eine Thatsache, die uns selbstverständlich der Mühe überheben würde, den Zusammenhang seiner Christologie mit seiner eigenthümlichen Heilslehre aufzusuchen, andererseits aber auch geeignet wäre, unser Interesse an der ersteren selber um ein Beträchtliches herabzustimmen. Daß es indessen thatsächlich an dem sei, hat von vorn herein wenig Wahrscheinlichkeit für sich. In wie hohem Grade sich Paulus der Selbstständigkeit seines Evangeliums bewußt war, davon legt bekanntlich die Aeußerung im Galaterbriefe, daß er dasselbe nicht von einem Menschen, sondern allein durch eine Offenbarung Jesu Christi empfangen habe (Gal. 1, 12), das unzweideutigste Zeugniß ab. Es handelt sich hier selbstverständlich nicht um die Frage, in wieweit der rein geschichtliche Stoff des Lebens und der Lehre Jesu ihm auf dem natürlichen Wege traditioneller Vermittlung zugeflossen sei; auf der anderen Seite aber ist der Inhalt der Aussage schwerlich schon erschöpft durch die Erklärung, die wunderbare Erscheinung Jesu habe ihn von der Wahrheit des ihm anderweitig Bekannten überzeugt[2]) –, wie denn an sich schon die Ausdrücke *παρέλαβον* und *ἐδιδάχθην* mehr besagen, als nur dies. Was wirklich mit jener Aussage gemeint ist, wird vielmehr in der Mitte zwischen Beidem liegen. Wir haben allen Grund, anzunehmen, daß die ursprüngliche von der Urgemeinde ausgehende Evangeliumsverkündigung sich in sehr einfachen Formen bewegte — Formen, welche weit genug waren, um für eine verschieden geartete Auffassung der gemeinsam geglaubten Heilsthatsache Raum zu lassen; und eben auf die innerliche, nähere Bedeutung, welche der allgemeine Inhalt der evangelischen Verkündigung in dem umgewandelten Bewußtsein des Apostels gewann, wird es sich wesentlich beziehen, daß sie die Wirkung einer Offenbarung Gottes in seinem Geiste, und zwar einer solchen gewesen sei, welche jede eigentliche Abhängigkeit von menschlicher Belehrung ausschließe[3]). Es will dies zunächst von dem Ganzen verstanden sein, welches Paulus als sein Evangelium

---

[1]) Hausrath. Der Apostel Paulus. Heidelberg 1865. S. 26 f.

[2]) Hofmann. Der heil. Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht. I, S. 62. Aufl. 2.

[3]) Vergl. auch Thiersch. Die Kirche im apostolischen Zeitalter. 1. Aufl. S. 117 f.

bezeichnet; was er lehrt von dem universalen Charakter des neuen Bundes und seinem Verhältnisse zur Gesetzesökonomie, von den Mitteln und Wegen, durch welche derselbe in das Dasein getreten ist, oder seiner Vollendung entgegen geführt wird — das Alles gilt ihm nur als eine Entfaltung dessen, was jene Offenbarung ursprünglich in seinem Bewußtsein aufleuchten ließ. Ist nun aber der Mittelpunkt dieser seiner Verkündigung Christus in dem Maaße, daß er sie einfach als das Evangelium vom Sohne Gottes bezeichnen kann (Röm. 1, 1 ff. 9. vgl. Gal. 1, 16), so hat es sicher wenig Wahrscheinlichkeit, daß das Christusbild des Apostels selber keine demselben eigenthümlichen Züge aufweisen, daß der Christ gewordene Paulus nur nöthig gehabt haben sollte, eine bereit daliegende Rubrik mit dem geschichtlichen Namen Jesu von Nazareth auszufüllen. Wir werden vielmehr von vorn herein erwarten dürfen, daß, wie einerseits die Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm der Ausgangspunkt einer neuen Gedankenbildung für ihn wurde, so andererseits die letztere einen bestimmten Ausdruck auch in der Anschauung von dem Wesen des Heilsmittlers suchte, welche er aus sich herausgestaltete. Je ursprünglicher überhaupt die neutestamentliche Begriffswelt noch ist, je weniger in ihr noch rein theoretische Motive sich wirksam erweisen, je mehr endlich die in Frage kommenden Aussagen den Charakter des Gelegentlichen tragen; um so weniger dürfte sich hier ein wirklicher Einblick in die Anschauung von Christo gewinnen lassen, der nicht unmittelbar schon die Erkenntniß seines Heilswerthes in sich schlösse. Wenn aber bei Paulus jenes Gepräge religiöser Unmittelbarkeit durch einen starken Zug dialektischer Reflexion verwischt zu sein scheint, so ist doch einerseits das religiöse Motiv bei ihm keinenfalls weniger rege, wie bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern, andererseits läßt das bei ihm sehr erkennbar hervortretende Streben nach Einheit und Geschlossenheit der religiösen Gedankenwelt erwarten, daß bei ihm die inneren Beziehungen zwischen dem Wesen und der Heilsbedeutung des Erlösers nur um so bewußter hervortreten werden. Es ist daher für eine wirkliche Erkenntniß seiner Christologie in der That sehr wenig gewonnen, wenn man sich, wie noch Reuß [1]) thut, mit der Unterscheidung eines mensch-

[1]) Histoire de la théol. chrétienne au siècle apostol. éd. 3. 1864. II. p. 70 sqq.

lichen und eines göttlichen Wesens in Christo und der näheren Ausführung dieses Unterschiedes begnügt. Der geschichtlichen Forschung kann es nicht nur darauf ankommen, die doch sehr vereinzelten christologischen Aussagen unter ein allgemeines Schema zu bringen, sondern es soll wo möglich die innere Genesis derselben erklärt, ihre Bedeutung für das religiöse Bewußtsein des Apostels aufgewiesen werden. In wieweit freilich jene Zurückführung wirklich möglich sei, läßt sich selbstverständlich a priori nicht bestimmen, und daß sich neben jenen inneren Motiven auch andere rein von außen kommende Einflüsse geltend gemacht, kann hier weder geleugnet, noch behauptet werden. Die Frage nach dem Zusammenhange mit der eigenthümlichen Heilslehre des Apostels bleibt nichts desto weniger eine unerläßliche, weil nur dieser Zusammenhang einen wirklichen Maaßstab für die Verknüpfung und Beurtheilung des Einzelnen darbieten kann.

In diesem Umfange also soll die vorliegende Aufgabe verstanden werden, daß sie sich nicht nur auf das Wesen Christi überhaupt, sondern auch auf die Heilsbedeutung bezieht, welche die Person desselben innerhalb des Paulinischen Gedankenkreises behauptet; und sie wird daher auch das mit unter sich begreifen müssen, was man gewöhnlich die Lehre von dem Werke Christi nennt. Irgend welche Scheidung derselben von dem christologischen Stoffe im engeren Sinne wird nun allerdings schon im Interesse der Uebersichtlichkeit nicht wohl zu vermeiden sein; dagegen läßt sich eben auf Grund des vorhin Gesagten bezweifeln, ob es wohl gethan ist, wie meistens geschieht, die Lehre von der Person Christi, oder von dem, was Christus an sich selber ist, der anderen von der Heilsbedeutung seiner Person voranzustellen. Zwar scheint es auf den ersten Blick selbstverständlich zu sein, daß von der letzteren nicht gehandelt werden könne, so lange die in Frage kommende Person selber nicht näher ihrem eigenthümlichen Wesen nach erkannt ist; doch wird hier in letzter Beziehung die Frage entscheiden, welcher Seite am meisten eine bedingende Stellung der anderen gegenüber zukomme. Ich muß es der Darstellung selber überlassen, des Näheren die Ueberzeugung zu begründen, daß bei Paulus in weit höherem Grade das Verständniß des Wesens Christi von seiner eigenthümlichen Auffassung der heilsbegründenden Bedeutung desselben abhängig sei, als das Umgekehrte behauptet werden könne, und begnüge mich hier mit

einem vorläufigen allgemeineren Hinweise. Die Paulinische Theologie ist nicht mit Unrecht als eine Theologie des christlichen Bewußtseins bezeichnet worden [1]); ihre Ausgangspunkte liegen — wenigstens was die älteren Briefe betrifft — überall auf einer dem subjectiven Geistesleben unmittelbar zugewandten Seite, und wie sehr jenes selber in der Person Jesu Christi seinen objectiven Grund, wie den Mittelpunkt aller seiner Beziehungen findet, so scheint derselbe doch überall mehr nur hindurch, als daß er selbstständig für sich in's Auge gefaßt würde. In der That hält es für eine Darstellung des gesammten Paulinischen Lehrbegriffes schwer, eine Stelle für die christologische Erörterung im engeren Sinne zu finden, ohne irgendwie den Gedankenfortschritt des Systems zu unterbrechen, und es erklärt sich hieraus wenigstens, wie Baur in seiner auf den Apostel bezüglichen Monographie [2]) jene nur anhangsweise unter der Rubrik „dogmatische Nebenfragen" behandeln konnte. Wenn umgekehrt Lechler [3]) die Lehre von der Person Christi allen übrigen Theilen des Lehrbegriffes, selbst dem anthropologischen, vorangestellt hat, so ist dies schwerlich dem Einblicke in den inneren Zusammenhang zum Vortheil geschehen, und beruht — wie neuerlichst richtig dagegen eingewandt worden ist [4]) — irgendwie auf einer Verwechslung dessen, was die grundlegende Erscheinung Christi für Paulus war, mit der Bedeutung, welche die Lehre von Christo innerhalb seines Lehrganzen behauptet. Nimmt man hinzu, daß von Paulus die ganze Heilsbegründung durchgängig auf einen einzigen Punkt, ein einziges Geschehen zusammengedrängt wird, daß hier der Ausgang liegt, von welchem aus seine ganze Auffassung des Christenthums ihr wesentliches Verständniß erhält; so wird ein Verfahren in seinem Rechte sein, welches zunächst diesen Punkt in aller Schärfe zu fixiren sucht, um von da aus den Uebergang zu dem eigentlichen Christusbilde selber zu gewinnen. — Es bedarf nun freilich keiner Bemer-

---

[1]) Paret. Paulus und Jesus (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1858. H. 1.) S. 9.

[2]) Paulus der Apostel Jesu Christi. 2. Aufl. II, S. 262 ff.

[3]) Das apostolische und nachapostolische Zeitalter. 2. Auflage. S. 40 ff.

[4]) Weiß. Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments. Berlin 1868. S. 226.

kung, daß auch die Paulinische Lehre von der Heilsbegründung durch Christum ihrerseits auf weiter zurückliegenden Voraussetzungen beruht; dieselben müssen hier indessen eben nur vorausgesetzt werden, soweit sie entweder zu der Art und Weise der Heilsbegründung in keiner erkennbaren näheren Beziehung stehen, oder aber als für den gegenwärtigen Stand der biblisch-theologischen Forschung außer Streit befindlich betrachtet werden dürfen. Soweit hingegen Beides nicht der Fall ist, würde die Untersuchung über das Heilswerk Christi selber ohne ein näheres Eingehen darauf offenbar seiner nothwendigen Grundlage entbehren. Und allerdings steht es meiner Ueberzeugung nach so, daß es der nachstehenden Darstellung nicht erlassen werden kann, nach den Voraussetzungen der Paulinischen Heilslehre unter der angegebenen Beschränkung zu fragen; hier also wird der Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen sein, wobei es wiederum den später zu gewinnenden Resultaten selber überlassen bleiben muß, die in dieser Hinsicht getroffene Wahl zu rechtfertigen.

Eine andere letzte Frage, die hier nicht unberührt bleiben darf, ist die nach den Quellen, aus welchen die folgende Darstellung zu schöpfen hat. Ich bemerke in dieser Hinsicht zunächst, daß ich die Reden der Apostelgeschichte, soweit sie hier in Betracht kommen, ganz von derselben ausschließe. Schon an sich ist es mißlich, einen kritisch so sehr bestrittenen Boden zu betreten, ohne doch in der Lage zu sein, auf demselben eine feste Stellung sich erst schaffen zu können. Man braucht aber zudem gar nicht einmal dieses Schriftstück mit der Tübinger Kritik für das Product einer angestrebten Vermittlung zwischen Paulinismus und Judenchristenthum zu halten, um die Frage aufzuwerfen, in wieweit wir in demselben eine bis in's Einzelne genaue Reproduction Paulinischer Gedanken besitzen. Vor Allem aber würde die Ausbeute für unseren Zweck eine äußerst geringe sein, und überhebt die Thatsache, daß in den unzweifelhaft authentischen Aussagen des Apostels ein so ungleich reichhaltigeres Material dargeboten ist, uns der Nöthigung, auf eine in jedem Falle doch nur secundäre Quelle zurück zu greifen. Freilich entsteht innerhalb der in den neutestamentlichen Kanon als Paulinisch aufgenommenen Briefe die kritische Frage auf's Neue, und mit ihr zugleich die andere, welche Stellung ihr gegenüber die folgende Untersuchung einnehmen wolle. Hier kommt es uns zunächst zu Statten, daß wir die Pastoralbriefe,

die Thessalonicherbriefe und das kleine Schreiben an den Philemon, sofern sie für unseren Zweck wenig, oder Nichts austragen, ganz können bei Seite liegen lassen. Anders verhält es sich natürlich mit dem Epheser-, Philipper- und Colosserbrief, die schon um deßwillen nicht ganz unberücksichtigt bleiben dürften, weil die Gründe gegen ihre Aechtheit wesentlich mit der angeblich abweichenden christologischen Anschauung derselben entnommen sind. Auch ohne mich damit für die Nicht-Aechtheit jener Schriftstücke erklären zu wollen, glaube ich dieselben hier einer gesonderten Betrachtung unterwerfen zu dürfen, da es auch unter Voraussetzung ihrer Paulinischen Abfassung von Interesse ist, festzustellen, ob und inwieweit in denselben eine Weiterbildung der in den älteren Briefen erkennbaren Christologie vorliege. Andererseits ist die getrennte Untersuchung geeignet, einen Beitrag zur Beantwortung der kritischen Frage selber zu geben, deren definitive Entscheidung freilich bei der Beschränktheit der Aufgabe in keiner Weise durch dieselbe beansprucht wird.

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich von selbst der von der nachstehenden Erörterung inne zu haltende Gang. Mit Zugrundelegung der vier allgemein anerkannten Hauptbriefe des Apostels hat ein erster Abschnitt die allgemeinen Voraussetzungen für unseren Gegenstand, ein zweiter die Heilsbedeutung und ein dritter das hiermit zusammenhängende Wesen Christi nach Paulinischer Anschauung zu entwickeln; ein vierter Abschnitt endlich wird die Christologie des Philipper-, Colosser- und Epheserbriefes, sowie das Verhältniß derselben zu dem bisher Gewonnenen in Betracht ziehen.

Erstes Capitel.

Der Gegensatz von Fleisch und Geist als Voraussetzung der Paulinischen Heilslehre.

Daß den Ausgangspunkt sowohl für die Paulinische Heilslehre speciell, wie überhaupt für die ganze hieran sich anschließende Gedankenentwicklung der Begriff der Gerechtigkeit bilde, bedarf nur einer Erinnerung. Nicht nur das Evangelium wird von dem Apostel schlechthin als Offenbarung einer δικαιοσύνη θεοῦ gefaßt (Röm. 1, 17; 3, 21), sondern auch diejenige Anschauungsweise, im Gegensatze zu welcher er den Inhalt dieses seines Evangeliums entwickelt, erscheint nicht minder durch die Idee der Gerechtigkeit bedingt; die letztere bezeichnet daher den gemeinsamen oder neutralen Boden, auf welchem, bei allem sonstigen Gegensatze, das christlich bestimmte Denken des Paulus mit seinem früheren, noch außerchristlichen sich berührt. Allerdings hat Paulus diesem ihm keineswegs eigenthümlichen Begriffe innerhalb seines Gedankenkreises eine Wendung gegeben, durch welche er sich formell von der gewöhnlichen, auch biblischen Auffassung unterscheidet; denn wenn nach dieser die Gerechtigkeit ein Ausdruck für das dem Willen Gottes entsprechende Verhalten, oder für den aus solchem Verhalten sich ergebenden Zustand ist, so gebraucht Paulus in dem technischen Sinne seines Systems jenen Begriff vielmehr zur Bezeichnung des Verhältnisses zu Gott, für welches das menschliche Verhalten nur die Voraussetzung oder die Bedingung bildet. Ihren Grund findet diese Wendung darin, daß die δικαιοσύνη als Resultat einer (durch δικαιοῦν bezeichneten) Thätigkeit Gottes gefaßt, diese aber als rein innergöttliche, in einem Urtheil Gottes sich vollziehende gedacht ist; dem menschlichen Sein oder Verhalten kommt jenes Prädicat nur zu, insofern als und dadurch daß es

von Gott als ein solches anerkannt wird, und das göttliche Urtheil bildet soweit den unmittelbaren Grund der Gerechtigkeit — auf der anderen Seite aber kann demselben seiner Natur nach als Wirkung nur ein bestimmtes Verhältniß entsprechen, in welches der Mensch eben dadurch zu Gott versetzt wird [1]). Doch ist in keinem Falle dieser Unterschied der Art, daß er die wesentliche Uebereinstimmung mit dem sonstigen biblischen Sprachgebrauche in der Sache selber aufhöbe; mag es sich in dem einen Falle um den Zustand, in den anderen um den Stand eines *δίκαιος* handeln, immer ist dieser letztere Begriff der nämliche, und der Uebergang von dem Einen zum Anderen ein unmittelbar sich darbietender. Wenn der Apostel Röm. 4, 4 den Gedanken ausspricht, daß dem Werkthätigen der Lohn nach Schuldigkeit ertheilt werde, so kann der Sinn nur sein, daß Gott durch sein Urtheil als für sich vorhanden setze, was an sich verwirklicht ist, oder das Urtheil selber erscheint nur als der Reflex eines subjectiv im Menschen gegebenen Thatbestandes; aber auch da, wo dem göttlichen Acte der *δικαίωσις* unmittelbar Nichts im Menschen selber entsprechen soll, ist es sachlich gleichbedeutend, daß Gott denselben zu sich in das Verhältniß eines *δίκαιος* setze, und daß er ihm ideell die Beschaffenheit eines solchen ertheile. Wo es sich daher um eine nähere inhaltliche Bestimmung der *δικαιοσύνη* handelt, sehen wir uns doch wieder auf die gewöhnliche Fassung hingewiesen.

Nach modern philosophischem Sprachgebrauche würden wir, was der biblische Begriff der Gerechtigkeit ausdrückt, etwa als die Congruenz der Wirklichkeit des Menschen mit seiner sittlichen Idee bezeichnen; die biblische Begriffsbildung setzt ihrer Natur nach an die Stelle jenes letzteren Abstractums den concreten Willen Gottes. Sofern nun dieser Wille im Gesetze offenbar ist, konnte auch Paulus zunächst als die Voraussetzung der objectiv gedachten *δικαιοσύνη* nur die Gesetzeserfüllung betrachten, in dem Sinne, daß sie selber die subjectiv verwirklichte Gerechtigkeit sei. Nur scheinbar wird diese allgemeine Auffassung durch den scharf ausgeprägten Gegensatz des Glaubens zu den Werken zurückgenommen. Denn das Unterscheidende der Glaubensgerechtigkeit kann nur in einem veränderten Verhältnisse der *δικαιοσύνη* zu ihrer sub-

---

[1]) Vgl. Ritschl. Die Entstehung der altkathol. Kirche. 2. Aufl. S. 76 f.

jectiven Voraussetzung, nicht in einem abweichenden Inhalte der ersteren selber gesucht werden, deren Begriff vielmehr durch den in Frage stehenden Gegensatz völlig unberührt bleibt. Auch wo es sich um die Rechtfertigung des Gläubigen als solchen handelt, bezeichnet die demselben geschenkte Gerechtigkeit nur ein Verhältniß, wie es demjenigen zukommt, welcher durch absolute Gesetzeserfüllung ein dem göttlichen Willen entsprechendes Sein in sich darstellt, und nur derjenige Unterschied bleibt, welcher in dem Gegensatze einer *ἰδία δικαιοσύνη* und einer *δικαιοσύνη θεοῦ* (Röm. 10, 3) seinen Ausdruck findet, ein Unterschied mithin, welcher lediglich auf den Gesichtspunkt der Causalität beschränkt ist[1]). Denn wenn auch der unmittelbare Grund der Gerechtigkeit in jedem Falle Gott vermittelst seines Urtheils ist, so wird doch auf dem Standpunkte der Gesetzesgerechtigkeit im technischen Sinne des Wortes dieses Urtheil selber nicht lediglich bedingt, sondern nach einer anderen Seite hin direct hervorgerufen durch das menschliche Verhalten, diesem letzteren kommt daher mittelbar wieder der Charakter einer eigentlichen Causalität zu. Hingegen setzt bei der Rechtfertigung des Glaubenden Gott im eigentlichsten Sinne erst vermittelst seines Urtheils denjenigen Thatbestand als vorhanden, welcher die unmittelbare Voraussetzung des durch *δικαιοσ.* bezeichneten Verhältnisses bildet, und das im Glauben sich erweisende menschliche Verhalten tritt somit rein in dem Charakter einer bloßen Bedingung hervor. Läßt sich dies auch so ausdrücken, daß den Gesetzeswerken eine unmittelbare, dem Glauben dagegen nur eine mittelbare Beziehung zur Gerechtigkeit zukomme, so ergiebt sich von hier aus das Recht, nicht nur an der durchgängigen Identität dieses letzteren Begriffes seinem Gehalte nach bei Paulus festzuhalten, sondern auch den Ausgang für die Bestimmung desselben von seiner Beziehung zum Gesetze als dem

---

[1]) Es ist irrig, wenn noch Meßner. Die Lehre der Apostel. S. 200. die *ἰδία δικ.* von einer vor Gott nicht als solche anerkannten Gerechtigkeit versteht, wobei dann eben so irrig die *δικ. θεοῦ* mit der *δικ. παρὰ τῷ θεῷ* identificirt wird. Diese Auffassung, welche nur an Phil. 3, 6 einen Anhaltspunkt findet, widerspricht der durchgängigen Anschauung des Apostels, sofern die *ἰδία δικ.* identisch ist mit der *δικ. ἐκ νόμου* (vgl. Röm. 10, 3 ff.), dieser aber, wo sie vorhanden ist, alle Erfordernisse einer wirklichen Gerechtigkeit zukommen (vgl. z. B. Röm. 2, 13). Auch Röm. 10, 3 ist nur von einem Erstreben, nicht von wirklichem Besitz der eigenen Gerechtigkeit die Rede.

Ausdrucke des überall sich selbst gleichen göttlichen Willens zu nehmen. Hiermit aber ist über eine bloß formale Bestimmung nur in dem Falle hinausgegangen, daß das Gesetz selber seinem concreten Gehalte nach gedacht wird, nach welchem es in eine Vielheit einzelner Forderungen zerfällt, und ein einheitlicher Begriff wiederum für das sittliche Verhalten als solches kann nur entweder dadurch gewonnen werden, daß man, von dem objectiven Gesetze ausgehend, jene Einzelforderungen als eben so viele Formen nur einer einzigen, allen gleichmäßig zu Grunde liegenden nachweist, oder dadurch, daß man, das gesetzmäßige Verhalten selber in seiner Eigenthümlichkeit auffassend, einen demselben in allen seinen Gestalten gleichmäßig zukommenden Charakter heraushebt. Paulus hat seinerseits den ersteren Weg nicht betreten — nur gelegentlich wird von ihm die Liebe als Erfüllung des Gesetzes überhaupt bezeichnet (Röm. 13, 8; Gal. 5, 14), während sonst vielmehr eine Vielheit von Gesetzeswerken hervortritt, welche den Schein hervorrufen könnte, als handle es sich nur um ein äußerliches, mehr oder weniger zusammenhangsloses Thun. Hiermit hängt zusammen daß Paulus nirgend ausdrücklich zwischen den eigentlich sittlichen und den rituellen Bestandtheilen des Mosaischen Gesetzes unterscheidet. Wohl aber hat der Apostel nach der anderen Seite hin seine den Gerechtigkeitsbegriff näher bestimmende sittliche Anschauung auf eine Einheit gebracht, wenn er die gottgemäße Lebensbethätigung ganz im Allgemeinen als eine solche beschreibt, welche nach der Norm und in der Kraft des Geistes geschehe[1]), und diesem das entgegengesetzte Verhalten als ein durch das Fleisch bestimmtes gegenüberstellt; er hat weiter dieses doppelte Verhalten auf eine entsprechende doppelte Zuständlichkeit zurückgeführt, sofern nämlich nach ihm das *περιπατεῖν κατὰ σάρκα*, oder *κατὰ πνεῦμα* ein *εἶναι ἐν σαρκί* oder *ἐν πνεύματι* zur Voraussetzung hat, und hiermit eben so sehr die Innerlichkeit, wie die Einheit seiner sittlich religiösen Anschauung sicher gestellt. Es ist mithin der Gegensatz zweier Principien, der Gegensatz von Fleisch auf der einen, und Geist auf der anderen Seite, welcher von vorn herein

---

[1]) Vgl. z. B. Röm. 8, 4, wonach in dem *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* das *δικαίωμα τοῦ νόμου* zur Erfüllung kommt; dies wiederum gründet sich darauf, daß das Gesetz selber pneumatischer Natur ist. (Röm 7, 14.)

die Eigenthümlichkeit des Paulinischen Gedankenkreises bedingt, und dessen tiefeingreifende Bedeutung auch für die Heilslehre des Apostels ohne Schwierigkeit hervortritt. Ein näheres Eingehen auf denselben wird daher hier, wo wir nach den allgemeinen Voraussetzungen für den Gegenstand unserer Untersuchung fragen, um so mehr geboten sein, je weniger gegenwärtig noch das eigenthümliche Verhältniß jener Begriffe zu einander als ein unbestrittenes betrachtet werden darf. Denn zuvörderst wird die Allgemeinheit der Bedeutung, welche soeben jenen Begriffen zugeschrieben wurde, selbst erst einer Rechtfertigung bedürfen, eine solche aber kann nur durch Darlegung der allgemeinen Natur ihres Gegensatzes geliefert werden.

Es kommt hier vor Allem darauf an, was wir uns unter dem Begriffe des Fleisches in seiner oben angegebenen Verwendung zu denken haben [1]). Denn so einfach derselbe an sich im Vergleich zu dem unbestimmteren und vieldeutigeren des Geistes zu sein scheint, so braucht doch nur daran erinnert zu werden, daß grade er noch gegenwärtig einer Verschiedenheit der Auffassung unterliegt, welche für die richtige Würdigung des ganzen, auf jenen Gegensatz sich beziehenden Gedankenkreises von entscheidender Bedeutung ist. Ausgehend von der Thatsache, daß bei Paulus das Fleisch als der Sitz, wo nicht als der Quell der menschlichen Sünde erscheint, und in der anderweitigen Ueberzeugung, daß der Apostel nicht als Vertreter der sogenannten Sinnlichkeitstheorie betrachtet werden dürfe, giebt man sehr gewöhnlich dem Begriffe der σάρξ einen Inhalt, durch welchen das Gebiet des Sinnlichen, sei es überschritten, sei es überhaupt verlassen wird, um so die Zurückführung wesentlich geistiger Erscheinungen auf denselben zu ermöglichen. Wir werden nun, ehe wir das Recht einer derartigen Erweiterung oder Umwandlung des ursprünglich zu Grunde liegenden Begriffes in Untersuchung ziehen, vor Allem uns der

[1]) Vgl. Holsten. Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus. Rostock 1855. (Wiederabgedruckt in der Schrift desselben: Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. Rostock 1868. S. 367 ff.) Wiewohl ich, was die allgemeine Begriffsbestimmung anlangt, im Wesentlichen mit dem Verfasser einig bin, halte ich doch eine nochmalige Erörterung, welche sich hauptsächlich die (von Holsten übergangene) kritische Auseinandersetzung mit den abweichenden Auffassungen zur Aufgabe stellt, nicht für überflüssig.

eigentlichen Meinung derselben zu vergewissern haben. Denn in der That lassen die hierher gehörigen Darstellungen in der Beantwortung der Frage, was denn wirklich der Begriff der *σάρξ* sei? mehrfach die wünschenswerthe Bestimmtheit vermissen, wenn fast in einem Athem *σάρξ* einmal als der Sitz des sündigen Hanges, oder die sündhafte menschliche Natur, dann aber wieder als dieser sündige Hang selber, oder die gottwidrige Willensrichtung, überhaupt als die menschliche Sündhaftigkeit definirt wird[1]). Als ob dies nicht völlig disparate Begriffe wären, oder als ob man einem Worte, dessen nächsten Sinn man — mit Recht, oder Unrecht — hat fallen lassen — nun jede beliebige Bedeutung aufdrängen könnte, wobei es dann nur dem Gutdünken des Erklärers überlassen bleibt, welche er in dem jedesmal vorliegenden Falle zur Anwendung bringen wolle! Auch unter der Voraussetzung, daß der technische Gebrauch des fraglichen Begriffes bei Paulus einen über den ursprünglichen hinausgreifenden Gehalt desselben beweise, werden wir ohne Willkühr denselben nicht anders, als einen in sich einheitlichen fassen dürfen, selbst für den Fall, daß der jedesmalige Zusammenhang ein Vorwiegen verschiedener Momente bedingte; wir werden weiter aber auch die Anforderung stellen müssen, daß jede so angenommene Bedeutung nicht nur ihr allgemeines Motiv, sondern auch ihren Zusammenhang mit dem ursprünglichen Inhalte des Begriffes noch erkennen lasse, dieser also immer irgendwie mitgesetzt sei[2]).

Schon an dieser letzten Forderung nun — so lange man dieselbe als eine berechtigte anerkennt — scheitert diejenige Auffassung, welche *σάρξ* als Bezeichnung der Sünde selbst nach ihrer die einzelnen Erscheinungen bedingenden Grundform nimmt; denn welcher begriffliche Zusammenhang zwischen der materiellen Substanz des Leibes, welche *σάρξ* ursprünglich bezeichnet und einer Richtung des geistigen Lebens noch bestehen solle, vermag ich wenigstens nicht einzusehen. Dieser Einwand bleibt auch dann in Kraft, wenn man das Moment des Sinnlichen wenigstens soweit festhält, daß man jene Richtung bestimmter als „Fleischlichkeit“ d. h. durch ein

---

[1]) Vgl. Neander. Geschichte der Pflanzung. 4. Aufl. II, S. 664. Schmid. Biblische Theologie des Neuen Testaments. 3. Aufl. S. 511 f. Meßner. S. 208.

[2]) Lechler S. 95 hält dies freilich für ganz unnöthig.

Vorwiegen der materiellen Seite bedingte definirt[1]); denn was durch das Fleisch in seiner Eigenthümlichkeit bestimmt wird, ist darum doch nicht selber Fleisch. Eben so wenig ist damit geholfen, daß man, um jene fühlbare Kluft auszufüllen, den Begriff der *σάρξ* durch eine Reihe von Entwicklungsstadien hindurchgehen läßt[2]), so lange — was hier unvermeidlich ist — grade an entscheidender Stelle ein Sprung, weil ein völliges Aufgeben des bisher noch irgendwie festgehaltenen Zusammenhanges zurückbleibt. Aber auch abgesehen von solchen allgemeineren Erwägungen ergiebt sich die Unmöglichkeit der in Frage stehenden Auffassung aus der bestimmten Unterscheidung, welche Paulus selbst zwischen der *σάρξ* und der in ihr wohnenden Sünde macht (Röm. 7, 17 f. 25), wie denn auch im anderen Falle die Verbindung *σὰρξ ἁμαρτίας* (Röm. 8, 3) eine geradezu sinnlose sein würde. Hat man sich darum zu dem Geständnisse herbeigelassen, daß an solchen Stellen allerdings der Begriff der *σάρξ* noch auf der Stufe der sittlich indifferenten anthropologischen Bedeutung festgehalten sei[3]), so wendet sich dies vermöge des engen Zusammenhanges, welcher zwischen dem siebenten und achten Capitel des Römerbriefes besteht, unmittelbar gegen jene ganze Erklärung überhaupt. Denn daß in den Worten: *ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός* (8, 3), der letztere Begriff anders genommen sein wolle, wie dies im Vorhergehenden der Fall war, könnte nur Willkühr behaupten; eben so klar aber tritt in dem unmittelbar hieran sich anschließenden Gedankenzusammenhange, daß Gott seinen Sohn gesandt habe *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* und die Sünde im Fleisch verurtheilt u. s. w. hervor, daß in der gangbaren Formel *κατὰ σάρκα περιπατεῖν* (V. 4), wie in dem Satze: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν* (V. 7), die Bedeutung der *σάρξ* gleichfalls keine andere sein könne, wie dort. Die Annahme eines verschiedenen Sinnes innerhalb des Abschnittes Cap. 7, 14

---

[1]) Ernesti. Vom Ursprung der Sünde nach Paulin. Lehrgehalte. I, S. 75 ff.

[2]) Jul. Müller. Die christliche Lehre von der Sünde. 4. Aufl. I, S. 439 ff.;

[3]) Müller. S. 447. In Bezug auf Röm. 7, 18. 25 meint dies auch Wieseler (Comment. ü. d. Br. Pauli an die Galater. S. 446 Anm.), der übrigens sonst *σάρξ* von der sündhaften geistleiblichen Menschennatur versteht. Vergl. S. 445.

bis 8, 11 würde nichts Geringeres als den Zusammenhang des ganzen scharf ausgeprägten Gedankenfortschrittes vernichten [1]).

Wir werden hiernach zunächst von der soeben besprochenen Auffassung, welche in dem einen oder anderen Sinne den Begriff des Fleisches mit dem der Sünde selber zusammenfallen läßt, überhaupt Abstand nehmen dürfen. Von den dagegen geltend gemachten Instanzen scheint nicht ebenso die andere, gewöhnlichere Erklärung betroffen zu werden, nach welcher σάρξ vielmehr die menschliche Natur bezeichnen soll, sofern dieselbe für das in ihr befindliche Ich eine Quelle sündigen Verhaltens ist. Auch hier aber bedarf es vor Allem noch einer näheren Bestimmung dessen, was damit gemeint ist. Soll nämlich σάρξ direct die sündige Menschennatur, oder dieselbe als sündige bezeichnen, so daß das Moment der ihr anhaftenden Verderbtheit einen unmittelbaren Bestandtheil des Begriffes selber bildet? Oder ist vielmehr das die Meinung, daß das Wort an sich zwar nur ein Ausdruck für die menschliche Natur überhaupt sei, diese aber erfahrungsmäßig nur in einer solchen Gestalt sich vorfinde, welche unmittelbar eine Sündhaftigkeit des durch sie bedingten persönlichen Verhaltens bewirke? Gegen die erstere Anschauung lassen sich offenbar nahezu dieselben exegetischen Instanzen geltend machen, welche vorhin in Anwendung gebracht wurden; die Sätze des Apostels, daß in seinem Fleische nichts Gutes wohne, oder, daß er mit seinem Fleische dem Gesetz der Sünde diene, würden in diesem Falle allerdings eine Wahrheit, aber auch eine so zweifellose enthalten, daß sie von einer Plattheit kaum noch zu unterscheiden wäre, und eine Verbindung, wie σάρξ ἁμαρτίας würde auch so ein schwer begreiflicher Pleonasmus sein. Zudem fragt es sich, wie dann noch Christo gleichfalls eine σάρξ zugeschrieben und doch seine Sündlosigkeit festgehalten werden könne? Es möchte kaum etwas Anderes übrig bleiben, als das Wort in den angegebenen Fällen im sittlich neutralen Sinne zu fassen; dann aber wird doch nach der Berechtigung gefragt werden dürfen, mit welcher man ein so beliebig aufzugebendes Moment des Begriffes überall in denselben aufgenommen habe. Diese Auffassung leitet sonach von selber zu der oben angedeuteten Modification hinüber, wonach das Moment des Sündhaften überall nicht dem Begriffe an sich,

---

[1]) Vgl. überhaupt Hofmann. Schriftbew. 2. Aufl. I, S. 458 f.

sondern nur der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit desselben zukommen soll [1]). Dann aber ist wiederum nicht wohl einzusehen, wie die Formeln κατὰ σάρκα περιπατεῖν, ἐν σαρκὶ εἶναι u. s. w. an sich selber bereits einen sittlichen Tadel einschließen sollen, wie dies doch im Paulinischen Sprachgebrauche unzweifelhaft der Fall ist; denn ist σάρξ an sich nur ein Ausdruck für die menschliche Natur überhaupt, ohne daß dieselbe unmittelbar als eine so oder so bestimmte gedacht wäre, so ist auch in jenen Formeln selber eine qualitative Bestimmung des dadurch bezeichneten Verhaltens oder Seins überall nicht eingeschlossen, sondern kann dasselbe sowohl ein normales, wie ein abnormes sein, je nachdem die Natur in concreto entweder als eine gute und heilige, oder als eine verderbte und unheilige vorgestellt wird. Denn darauf, daß ja eben dies Letztere der Fall sei, darf man sich um deßwillen nicht berufen, weil der ganz allgemeine Charakter der angegebenen Formeln in ihnen selber eine derartige Näherbestimmung nicht suchen läßt; ein περιπατεῖν κατὰ σ. bezeichnet nur einen Wandel, welcher nach Maßgabe von Fleisch schlechthin sich vollzieht, oder, wenn wir vorläufig diese Bestimmung des letzteren Begriffes gelten lassen, einen Wandel nach menschlicher Natur überhaupt, nicht nach einer so oder so bestimmten menschlichen Natur. — Einen Mittelweg, der sich allerdings den bisherigen Einwänden entzieht, hat, so viel ich erkennen kann, Hofmann [2]) eingeschlagen, nach welchem σάρξ die menschliche Natur weder an sich, noch als sündige, sondern vielmehr in dem gegenwärtigen, durch die Sünde des Erstgeschaffenen bedingten Zustande bezeichnen soll. Dies aber wird von ihm näher dahin bestimmt, daß „Fleisch" nach alttestamentlichem Sprachgebrauche der Mensch als abhängiges und vergängliches Wesen heiße; es ist mithin Bezeichnung des Menschen nach seiner Hinfälligkeit, nicht nach seiner Sündhaftigkeit. „Aber solcher Vergänglichkeit unterliegend, ist er auch der Sünde verfallen. Ein in solcher Bedingtheit stehender Wille kann nicht gerecht, das Leben in so unreinem Leibe nicht rein sein." [3])

[1]) So Weiß. Neutest. Theolog. S. 270 f.

[2]) Schriftb. I, S. 557 ff. vgl. S. 505 ff.

[3]) S. 507. In wiefern kann übrigens Hofmann von vorn herein von einem „unreinen" Leibe reden? Ist denn das Vergängliche und Hinfällige als solches schon ein Unreines? Und hat etwa auch Jesus sich während seines Erdenlebens in einem „unreinen" Leibe befunden?

Zwar legt sich auch hier die Frage nahe, wie es sich denn darnach, unter der Voraussetzung, daß Jesus die gegenwärtige menschliche Natur getragen habe, mit der Sündlosigkeit desselben verhalte, wenn doch Beides, die Hinfälligkeit auf der einen und die Sündhaftigkeit auf der anderen Seite, in so enger Verbindung mit einander stehen soll? Doch es mag sich darauf die Antwort geben lassen, daß das persönliche Verhalten Jesu eben nicht in derjenigen Bedingtheit durch diese seine Natur gestanden habe, welche bei uns erfahrungsmäßig Statt finde. Wohl aber werden wir fragen dürfen, worauf sich denn überall die angegebene Begriffsbestimmung der σάρξ gründe? was überall uns berechtigen könne, in dem Worte einen Ausdruck für die gesammte Menschennatur zu finden, mag man dieselbe nun ganz an sich, oder in irgendwelcher thatsächlichen Bestimmtheit verstehen.

Denn auch ganz abgesehen von solchen Erwägungen, wie die vorhin angestellten, muß diese Frage um so mehr als geboten erscheinen, je weniger natürlich die gangbare Verwendung des vorliegenden Begriffes an sich selber ist. Für uns freilich hat vermöge eines langen kirchlich-asketischen Sprachgebrauches das Wort „Fleisch“, in der Coordination etwa von Welt und Teufel, einen Inhalt so unbestimmter Weite erhalten, daß wir in der s. z. s. technischen Verwendung des Ausdruckes kaum noch ausdrücklich des ursprünglichen Sinnes uns erinnern, welchen derselbe abgesehen hiervon in sich schließt. Abstrahirt man aber einmal von dieser traditionellen Gewöhnung, deren Richtigkeit ja selber erst der Prüfung unterliegt; so wird man sich, auf die Sache gesehen, doch kaum verhehlen dürfen, daß es ein keineswegs naheliegender, im Gegentheil ziemlich auffälliger Sprachgebrauch ist, die gesammte menschliche Natur einfach als Fleisch zu bezeichnen. Man hat denselben nun freilich bereits dem Alten Testamente vindicirt und ihn damit zugleich als einen allgemein biblischen zu erhärten gewußt, insofern nämlich dort der ganze Mensch schlechthin als Fleisch bezeichnet werde, auch in solchen Zusammenhängen, denen eine ausschließliche oder vorwiegende Betonung der sinnlichen Seite seines Daseins völlig fern liege. Unter der Beschränkung, daß dies Letztere im Grunde doch nur auf die im eigentlichsten Sinne technisch gewordene Formel כל בשׂר Anwendung erleide, ist die Thatsache selber als unzweifelhaft richtig anzuerkennen; was aber geleugnet werden muß, ist, daß sich hieraus irgend Etwas für die Richtigkeit der in Frage

stehenden Auffassung folgern lasse. In allen solchen Fällen bezeichnet בשׂר das Concretum des Menschen, nirgend hingegen das Abstractum der menschlichen Natur, oder des „Menschlichen" überhaupt, und es scheint mir wenigstens nicht von aufmerksamer Beachtung des hier obwaltenden Unterschiedes zu zeugen, wenn man gemeinhin den Uebergang von dem Einen zum Andern als einen ganz leichten und selbstverständlichen behandelt.[1]) Denn der concrete Mensch ist thatsächlich Fleisch im eigentlichsten Sinne, wenn auch durch einen persönlichen Lebensgeist beseeltes, er ist vor Allem für Andere unmittelbar nur als ein solches vorhanden, sofern er nur als solches überhaupt dieser Welt der Erscheinung angehört. Es würde daher nicht einmal das richtig sein, daß hier eine Erweiterung des ursprünglichen Begriffes vorliege, da der einzige Unterschied von der sonstigen Verwendung desselben nur darauf hinausläuft, daß hier das Ich von seinem materiellen Leibe als etwas ihm Eignenden unterschieden, dort hingegen dieser Leib selbst als von persönlichem Leben beseelter zum Subject erhoben wird. Wiederum aber ist es keine Erweiterung, sondern ein völliges Aufgeben, des ursprünglichen Sinnes, wenn man durch „Fleisch" die menschliche Natur bezeichnet sein läßt, sofern hier der allgemeine Grundbegriff der Substanz oder des Stoffes, welchen das Wort in sich schließt, mit dem völlig heterogenen der „Natur" oder Art vertauscht wird. Denn mag man noch so gebührend anerkennen, daß diese Natur die eines leiblichen, materiellen Wesens sei, so bleiben doch der materielle Leib selber und die durch denselben charakteristisch bedingte Natur um Nichts weniger geschiedene Dinge, wird es um Nichts erkärlicher, wie die Substanz des ersteren zu einem Ausdruck für die letztere solle werden können.[2]) Wo zudem בשׂר von dem Menschen schlechthin prädicirt wird, geschieht dies offenbar

---

[1]) Vgl. z. B. Luthardt. Die Lehre vom freien Willen. S. 395.

[2]) Mir scheint hier überhaupt eine Unklarheit über die Verwendung des in Frage stehenden Begriffes obzuwalten. Wieseler z. B. redet mehrfach von einer aus Geist und Fleischesleib bestehenden Menschennatur. (S. 445, 448, 450.) Aber diese Ausdrucksweise würde, streng genommen, doch nur dann berechtigt sein, wenn die Begriffe „Mensch" und „menschliche Natur" völlig gleichwerthig wären. Von dem Menschen kann freilich gesagt werden, er bestehe aus Leib und Geist, von der menschlichen Natur hingegen höchstens, sie sei eine geistig-leibliche, oder m. a. W. Natur eines aus Leib und Geist bestehenden Wesens.

in keinem andern Sinne, als in welchem die Formel „alles Fleisch" vorkommenden Falls auch auf die Thierwelt sich bezieht (z. B. Genes. 6, 19; 7, 16), oder in welchem es von den Rossen der Egypter heißt, sie seien Fleisch, und nicht Geist (Jes. 31, 3); auch von hier aus also würde schon erhellen, wie wenig man sich für die dem Begriffe der *σάρξ* zugeschriebene Bedeutung, wonach derselbe „das Menschliche mit dem Nebenbegriffe der Schwachheit und Sündlichkeit" bezeichnen soll, [1]) auf die Analogie des alttestamentlichen Sprachgebrauchs berufen kann. Weder liegt dieselbe hier unmittelbar vor, noch ist die Verwendung des Begriffes irgendwo eine derartige, daß sie dieselbe wirklich anbahnte, da nirgend dem Worte selber thatsächlich ein anderer Sinn gegeben ist, als welcher ihm ursprünglich eignet. — Aber auch innerhalb der außerpaulinischen Neutestamentlichen Schriften liegt nirgend eine Nöthigung vor, über die Gränzen des allein nachweisbaren Alttestamentlichen Sprachgebrauchs hinauszugehen. Denn auch 2 Petri 2, 18, wo von *ἐπιθυμίαι σαρκός* die Rede ist, wird dies sogleich durch das beigefügte *ἀσέλγειαι* als fleischliche Lust im engeren Sinne erklärt (vgl. auch V. 2, 7, 10. Jud. 7, 8, 23), und nicht minder erfordert 1 Joh. 2, 16 der Begriff die nämliche Beschränkung, wie schon daraus hervorgeht, daß die *ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* und die *ἀλαζονεία τοῦ βίου* davon unterschieden ist. Joh. 8, 15 erinnert der Ausdruck *κατὰ σάρκα κρίνειν*, Joh. 3, 6 der Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* an die Paulinische Sprachweise; aber an letzterer Stelle bezeichnet *σάρξ*, ebenso wie Joh. 1, 14 das Concretum des in materieller Leiblichkeit existirenden Menschen, und an ersterer giebt eben so sehr die Vergleichung von Joh. 7, 24, wie der Zusammenhang das Festhalten an der ursprünglichen Bedeutung des Wortes an die Hand. Jesus hat vorher gesagt, er wisse, von wo er gekommen und wohin er gehe, d. h. also, er wisse um seinen überirdischen Ursprung oder seine himmlische Heimath, zu der er wieder zurückkehre, während die Juden hierum nicht wüßten; wenn nun daran sich der Satz anschließt: *ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε*, so kann dies nur heißen: die Juden halten sich nicht an sein inneres Wesen, sondern nur an seine äußere sinnenfällige und leibliche Erscheinung, nach welcher sie in

---

[1]) Tholuck, Erneute Untersuchung über *σάρξ* als Quelle der Sünde (Stud. und Krit. 1855. H. 3). S. 488.

ihm nur einen gewöhnlichen Menschen, wie andere, sehen. Auch Matth. 26, 41 (Marc. 14, 38) wird uns nicht veranlassen, den eigentlichen Begriff der *σάρξ* zu dem der erfahrungsmäßigen menschlichen Natur zu erweitern. Denn zunächst droht die Versuchung, in welche zu fallen hier die Jünger in Gefahr sind, von einer äußeren Noth, die den sinnlichen Menschen betrifft; das Fleisch kann daher als derselben unterliegend gedacht werden, sofern es als beseelt und daher bestimmten Eindrücken zugänglich vorgestellt wird. Läßt sich dies nun allerdings in unserer Redeweise als eine Schwäche der sinnlichen Natur auffassen, so ist das Recht hierfür doch nur in dem ganzen Gedanken, keineswegs aber in dem Begriffe des Fleisches zu suchen, der auch hier kein anderer sein wird, wie sonst[1]).

Nach allem diesen müßten es sehr zwingende Gründe sein, die uns veranlassen könnten, bei Paulus eine Bedeutung des Wortes *σάρξ* anzuerkennen, welche, an sich schon äußerst unwahrscheinlich, in dem Sprachgebrauche weder des alten Testaments, noch der übrigen Neutestamentlichen Schriften sich mit irgend welcher Sicherheit begründen läßt. Aber nicht nur, meine ich, sind die gewöhnlich hierfür geltend gemachten Argumente keineswegs so zwingender Natur, sondern auch die bestimmten gegentheiligen Anzeichen werden in unzureichender Weise von den Vertretern jener Auffassung bei Seite geschoben. Was das Erstere betrifft, so vermag ich zunächst nicht einzusehen, weshalb wir für Röm. 1, 3; 9,5 nicht mit der eigentlichen Bedeutung des Wortes *σάρξ* ausreichen sollten. Denn der Gegengrund, daß die hier der göttlichen entgegengesetzte andersartige Abstammung nicht auf die leibliche Seite beschränkt werden dürfe, [2]) geht von einer Reflexion aus, welche in dieser Schärfe den Aussagen ohne Zweifel fern gelegen hat; auch wir reden ja etwa von „leiblichen" Vätern im Gegensatze zu geistigen, ohne damit eine genaue Abgränzung der Sphäre geben zu wollen, nach welcher

---

[1]) Daß der für Paulus gewöhnlich angenommene Begriff der *σάρξ* in den übrigen Schriften N. T. sich nicht finde, erkennt auch Weiß (S. 691. A. 2) an. Wieseler (S. 446) zieht noch Joh. 6, 63 hierher, vgl. indessen dagegen Meyer. Comment. 4. Aufl. S. 239. Anm. Eine Berufung auf 1 Tim. 3, 16; 1 Joh. 4, 2; 1 Petri 3, 18 würde nur das zu Beweisende als bewiesen voraussetzen, vgl. übrigens zur letzten Stelle cp. 4, 1 ff.

[2]) Ritschl. Altkath. Kirche. S. 67.

wir von jenen herstammen (vgl. auch Hebr. 12, 9), und ohne daß sich daraus für den Begriff des Leiblichen selber irgend welche Erweiterung folgern ließe. Zudem würde es selber noch eine der Untersuchung bedürftige Frage sein, wie Paulus näher das Verhältniß jener beiden Abstammungen gedacht habe. Nicht anders liegt die Sache auch Gal. 4, 23 und 29, wo dem Isaak als einem *κατὰ πνεῦμα* Erzeugten Ismael als *κατὰ σάρκα γεννηθείς* gegenüber gestellt wird; denn hat man eingewandt, daß ja auch Isaaks Erzeugung eine sinnlich vermittelte gewesen sei, [1]) so ließe sich mit demselben Rechte sagen, sie sei auch eine menschliche gewesen. Thatsächlich aber konnte dieselbe einer nach Fleisch, d. h. auf dem Wege der sinnlichen Geschlechtsvereinigung geschehenen insofern allerdings entgegengesetzt werden, als die Leiber Abraham's und Sara's für diesen Zweck bereits erstorben waren (Röm. 4, 19), sonach das eigentlich die Zeugung Bewirkende nicht sowohl die ihrem sinnlichen Organismus an sich innewohnende Fähigkeit, als vielmehr die verheißungsmäßig sich bethätigende Wundermacht Gottes war. Ebenso heißt 1 Cor. 10, 8 das jüdische Volk *ὁ Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* insofern, als es seinen Rechtstitel auf den Ehrennamen des theokratischen Volkes wesentlich auf die leibliche Abstammung und die leiblich vollzogene Beschneidung gründet — im Gegensatze zu dem *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* (Gal. 6, 16), welches Gott mit völligem Absehen von allen solchen rein äußerlichen Bedingungen (Röm. 9, 7 f.) sich geschaffen hat. An allen diesen Stellen liegt somit keine Nöthigung vor, den Begriff der *σάρξ* über seine ursprünglichen Gränzen zu erweitern. Scheinbarer ohne Zweifel ist hierfür die Berechtigung gegeben bei solchen Aussagen, in welchen das Fleisch als die eigenthümliche Sphäre und das charakteristisch Bestimmende des außerchristlichen Seins und Verhaltens überhaupt erscheint. Im Hinblick darauf, daß 1 Cor. 3, 3 die Formel *κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν* mit der sonst vorkommenden *κατὰ σάρκα περιπατεῖν* offenbar gleichwerthig gebraucht ist, könnte man zunächst geneigt sein, den Begriff des Fleisches in den angegebenen Fällen zwar nicht unmittelbar als Bezeichnung des natürlich „Menschlichen", wohl aber, nach Analogie der Formel *πᾶσα σάρξ*, als Ausdruck für den natürlichen „Menschen" zu fassen, so daß zum Beispiel *σοφοὶ κατὰ σάρκα* (1 Cor. 1, 26) Weise nach Men-

[1]) Tholuck. S. 487. Müller. S. 436.

ihm nur einen gewöhnlichen Menschen, wie andere, sehen. Auch Matth. 26, 41 (Marc. 14, 38) wird uns nicht veranlassen, den eigentlichen Begriff der σάρξ zu dem der erfahrungsmäßigen menschlichen Natur zu erweitern. Denn zunächst droht die Versuchung, in welche zu fallen hier die Jünger in Gefahr sind, von einer äußeren Noth, die den sinnlichen Menschen betrifft; das Fleisch kann daher als derselben unterliegend gedacht werden, sofern es als beseelt und daher bestimmten Eindrücken zugänglich vorgestellt wird. Läßt sich dies nun allerdings in unserer Redeweise als eine Schwäche der sinnlichen Natur auffassen, so ist das Recht hierfür doch nur in dem ganzen Gedanken, keineswegs aber in dem Begriffe des Fleisches zu suchen, der auch hier kein anderer sein wird, wie sonst[1]).

Nach allem diesen müßten es sehr zwingende Gründe sein, die uns veranlassen könnten, bei Paulus eine Bedeutung des Wortes σάρξ anzuerkennen, welche, an sich schon äußerst unwahrscheinlich, in dem Sprachgebrauche weder des alten Testaments, noch der übrigen Neutestamentlichen Schriften sich mit irgend welcher Sicherheit begründen läßt. Aber nicht nur, meine ich, sind die gewöhnlich hierfür geltend gemachten Argumente keineswegs so zwingender Natur, sondern auch die bestimmten gegentheiligen Anzeichen werden in unzureichender Weise von den Vertretern jener Auffassung bei Seite geschoben. Was das Erstere betrifft, so vermag ich zunächst nicht einzusehen, weshalb wir für Rom. 1, 3; 9,5 nicht mit der eigentlichen Bedeutung des Wortes σάρξ ausreichen sollten. Denn der Gegengrund, daß die hier der göttlichen entgegengesetzte andersartige Abstammung nicht auf die leibliche Seite beschränkt werden dürfe,[2]) geht von einer Reflexion aus, welche in dieser Schärfe den Aussagen ohne Zweifel fern gelegen hat; auch wir reden ja etwa von „leiblichen" Vätern im Gegensatze zu geistigen, ohne damit eine genaue Abgränzung der Sphäre geben zu wollen, nach welcher

[1]) Daß der für Paulus gewöhnlich angenommene Begriff der σάρξ in den übrigen Schriften N. T. sich nicht finde, erkennt auch Weiß (S. 691. A. 2) an. Wieseler (S. 446) zieht noch Joh. 6, 63 hierher, vgl. indessen dagegen Meyer. Comment. 4. Aufl. S. 239. Anm. Eine Berufung auf 1 Tim. 3, 16; 1 Joh. 4, 2; 1 Petri 3, 18 würde nur das zu Beweisende als bewiesen voraussetzen, vgl. übrigens zur letzten Stelle cp. 4, 1 ff.

[2]) Ritschl. Altkath. Kirche. S. 67.

wir von jenen herstammen (vgl. auch Hebr. 12, 9), und ohne daß sich daraus für den Begriff des Leiblichen selber irgend welche Erweiterung folgern ließe. Zudem würde es selber noch eine der Untersuchung bedürftige Frage sein, wie Paulus näher das Verhältniß jener beiden Abstammungen gedacht habe. Nicht anders liegt die Sache auch Gal. 4, 23 und 29, wo dem Isaak als einem *κατὰ πνεῦμα* Erzeugten Ismael als *κατὰ σάρκα γεννηθείς* gegenüber gestellt wird; denn hat man eingewandt, daß ja auch Isaaks Erzeugung eine sinnlich vermittelte gewesen sei,[1] so ließe sich mit demselben Rechte sagen, sie sei auch eine menschliche gewesen. Thatsächlich aber konnte dieselbe einer nach Fleisch, d. h. auf dem Wege der sinnlichen Geschlechtsvereinigung geschehenen insofern allerdings entgegengesetzt werden, als die Leiber Abraham's und Sara's für diesen Zweck bereits erstorben waren (Röm. 4, 19), sonach das eigentlich die Zeugung Bewirkende nicht sowohl die ihrem sinnlichen Organismus an sich innewohnende Fähigkeit, als vielmehr die verheißungsmäßig sich bethätigende Wundermacht Gottes war. Ebenso heißt 1 Cor. 10, 8 das jüdische Volk *ὁ Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* insofern, als es seinen Rechtstitel auf den Ehrennamen des theokratischen Volkes wesentlich auf die leibliche Abstammung und die leiblich vollzogene Beschneidung gründet — im Gegensatze zu dem *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* (Gal. 6, 16), welches Gott mit völligem Absehen von allen solchen rein äußerlichen Bedingungen (Röm. 9, 7 f.) sich geschaffen hat. An allen diesen Stellen liegt somit keine Nöthigung vor, den Begriff der *σάρξ* über seine ursprünglichen Gränzen zu erweitern. Scheinbarer ohne Zweifel ist hierfür die Berechtigung gegeben bei solchen Aussagen, in welchen das Fleisch als die eigenthümliche Sphäre und das charakteristisch Bestimmende des außerchristlichen Seins und Verhaltens überhaupt erscheint. Im Hinblick darauf, daß 1 Cor. 3, 3 die Formel *κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν* mit der sonst vorkommenden *κατὰ σάρκα περιπατεῖν* offenbar gleichwerthig gebraucht ist, könnte man zunächst geneigt sein, den Begriff des Fleisches in den angegebenen Fällen zwar nicht unmittelbar als Bezeichnung des natürlich „Menschlichen", wohl aber, nach Analogie der Formel *πᾶσα σάρξ*, als Ausdruck für den natürlichen „Menschen" zu fassen, so daß zum Beispiel *σοφοὶ κατὰ σάρκα* (1 Cor. 1, 26) Weise nach Men-

---

[1] Tholuck. S. 487. Müller. S. 436.

schenart, und *περιπατεῖν κ. σ.* ein solcher Wandel wäre, wie ihn (natürliche) Menschen führten. Es würde so die für den Gedanken, wie es scheint, nicht ausreichende Beschränkung des Begriffes auf das Fleisch im eigenthümlichen Sinne vermieden, und doch die Linie des sonst nachweisbaren Sprachgebrauches bestimmt festgehalten. Indessen erweist sich diese Fassung sogleich als eine nicht durchführbare, sobald man beachtet, daß 2 Cor. 10, 3 dem *κατὰ σάρκα στρατεύεσθαι* ein *ἐν σαρκὶ περιπατεῖν* gegenübertritt, und eben so dem Col. 3, 22; Ephes. 6, 5 angedeuteten Gegensatze der Philem. 16 vorliegende: *καὶ ἐν σαρκί, καὶ ἐν κυρίῳ* entspricht; denn daß der Begriff der *σάρξ* z. B. an der ersten Stelle beide Male der nämliche sei, bedarf keiner Bemerkung, auf der anderen Seite aber macht es die Verbindung mit *ἐν* unmöglich, unter *σάρξ* das Concretum des Menschen zu verstehen, und müßte daher wieder auf den abstracteren Begriff des natürlich Menschlichen zurückgegangen werden, für welche Bedeutung, wie mehrfach erinnert, der außerpaulinische Sprachgebrauch eine Analogie nicht darbietet. Fassen wir indessen die fraglichen Fälle noch einmal in's Auge, so ist vor Allem von größter Wichtigkeit, zu unterscheiden zwischen dem, was der jedesmalige Gedanke, und dem, was der Begriff des Fleisches selber in sich schließt. Wenn es z. B. Philem. 16 heißt, Onesimus solle dem Philemon ein geliebter Bruder sein *καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ*, so wird der allgemeine Sinn des Ersteren etwa wiedergegeben durch die Uebersetzung: „in dem menschlich-natürlichen Verhältnisse, in welchem er als Sklave zu dir steht;"[1]) aber daß *σάρξ* selber ein Verhältniß bezeichne, ist doch ebenso unmöglich, wie daß dies bei *κύριος* der Fall sei, und die Frage nach der Bedeutung des Wortes selber an unserer Stelle ist damit noch keineswegs beantwortet. Eben so klar aber dürfte auch das Andere sein, daß die Uebersetzung „menschliche Natur" oder „menschliches Wesen" wenigstens hier ganz unanwendbar ist, und ähnlich verhält es sich auch mit Col. 3, 22; Ephes. 6, 5. Auch hier würde, was die Bezeichnung *κύριοι κ. σ.* ausdrückt, nicht vollkommen wiedergegeben, wollte man sie einfach durch „menschliche Herren" übersetzen; vielmehr im Gegensatze zu Christo, dessen Herrschaft eine wesentlich geistige, in

---

[1]) Vgl. Wiesinger (Olshausen's Bibl. Comment. V. S. 715 f.) und Meyer z. St.

einem rein innerlichen Verhältnisse begründete ist, wird die Herrschaft Jener als eine äußerliche, innerhalb der Sphäre dieser gegenwärtigen sichtbaren Welt sich vollziehende charakterisirt. So werden wir auch an der angezogenen Stelle des Philemonbriefes das *ἐν σαρκί* entsprechender verstehen dürfen; zu einer Bestätigung aber kann es uns dienen, daß 1 Cor. 1, 26 f. die *σοφοὶ κατὰ σάρκα* mit den *σοφοὶ τοῦ κόσμου* (vgl. auch V. 20) identisch sind. In wiefern aber beide Begriffe in dieser Weise vom Apostel gleichgesetzt werden können, bedarf noch einer Erklärung um so mehr, je mehr es den Anschein gewinnen kann, als wäre hiermit der eigentliche Begriff der *σάρξ* vollends in's Ungemessene erweitert. Eine solche Erklärung ist schwerlich schon dadurch gegeben, daß man sagt, der Apostel nehme seinen Standpunkt im Bewußtsein des Geistesbesitzes und bezeichne daher jeden Lebensbereich, der nicht in innerer Beziehung zum *πνεῦμα* stehe, als Fleisch;[1]) denn der Grund dafür kann doch nur wieder in dem eigenthümlichen Begriffe der *σάρξ* selber gesucht werden, vermöge dessen dieselbe in einen principiellen Gegensatz zum Geiste überhaupt tritt. Wir werden uns vielmehr zuvörderst daran zu erinnern haben, daß *σάρξ*, auch wo dieselbe vom Menschen prädicirt wird, unmittelbar nicht sowohl den Leib desselben, als die materielle Substanz dieses Leibes bezeichnet, wie *σῶμα* die Form, in welcher das Fleisch existirt[2]) (oder, wo dasselbe concret vorgestellt ist, die Substanz, sofern sie in eine bestimmte Form gefaßt ist); diese Substanz ferner ist, entsprechend der alttestamentlichen Anschauung, wonach der Leib des ersten Menschen aus Erde gebildet (Genesis 2, 7 vgl. 1. Cor. 15, 47), wesentlich identisch mit der der irdischen Welt überhaupt, theilt mit ihr den gemeinsamen Charakter der Materialität. Als Fleisch ist der Mensch ein Glied der Erscheinungswelt, durch dasselbe sind alle seine Beziehungen zu dieser Welt

---

[1]) Ernesti. I. S. 64 ff.

[2]) Vgl. Holsten. Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. S. 373 ff. Mit vollem Rechte hat Holsten der ihm von Baur (Theolog. Jahrb. 1857. Heft 1. S. 98) nahe gelegten Modificirung keine Folge gegeben. — Ganz unrichtig unterscheidet Dähne. Entwicklung des Paul. Lehrbegriffes S. 64 so, daß *σῶμα* den sinnlichen Bestandtheil des Menschen, das körperliche Substrat, *σάρξ* hingegen dasselbe als Sitz der sinnlichen Begierden bezeichne.

vermittelt; durch Fleisch kann daher sowohl die Sphäre, innerhalb welcher sich das rein natürliche Sein und Handeln des Menschen vollzieht, wie dasjenige bezeichnet werden, was solches Sein oder Handeln in seiner Eigenthümlichkeit bestimmt, ohne daß darum die ursprünglich zu Grunde liegende Kategorie der Substanz, oder des Stoffes irgendwie verleugnet wäre. Hat sich uns sonach das unveränderte Bleiben des ursprünglichen Wortsinnes bisher nur bestätigt, so wird derselbe auch da festzuhalten sein, wo die σάρξ in bestimmte ethische Beziehungen eintritt. Man legt nun freilich ein großes Gewicht darauf, daß Paulus, wo er diesem Begriffe den des πνεῦμα entgegensetze, diesen letzteren überall nicht von dem menschlichen, sondern von dem göttlichen Geiste wolle verstanden wissen; eben deshalb könne σάρξ nicht die Leiblichkeit des Menschen allein, sondern müsse das gesammte Wesen desselben bezeichnen.[1]) Aber auch die Richtigkeit des zu Grunde gelegten Satzes einmal zugegeben, muß die Stringenz des daraus gezogenen Schlusses in Abrede gestellt werden. Wenn Paulus etwa das außerchristliche und das christliche Verhalten als ein περιπατεῖν κ. σ. und ein περιπατεῖν κ. πν. einander gegenüberstellt, so will er beides nach dem Princip oder der bestimmenden Macht bezeichnen, welche erfahrungsmäßig demselben seinen eigenthümlichen Charakter verleiht; ist dies nun für den Wandel des Christen der Geist Gottes, welcher ihm innewohnt, warum sollte der Apostel nicht diesem das Fleisch im eigentlichen Sinne gegenüber stellen, sofern sich nur anderweitig nachweisen läßt, daß er thatsächlich in demselben die das außerchristliche Leben bestimmende Macht erblickt habe? Man sieht leicht, daß dies Argument im Grunde das erst zu Beweisende als bereits bewiesen voraussetzen muß. Ja auch das können wir nicht als beweisend anerkennen, daß 1. Cor. 3, 3, wie schon bemerkt, die Formel κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν gradezu für das gewöhnlichere κ. σ. περιπατεῖν gebraucht erscheint; denn da jene in keinem Falle auf den Begriff des Menschen schlechthin zurückgeführt werden darf, so könnte man vollkommen zugeben, daß Beides der Sache nach auf Eins hinauslaufe, ohne daß sich daraus ein auch begriffliches Zusammenfallen folgern ließe. Hat man endlich sich darauf berufen, daß nicht nur die Sünden der Sinnlichkeit, sondern auch solche, wie Haß, Neid u. s. w. von Paulus als Werke des Fleisches

---

[1]) Vgl. z. B. Wieseler. S. 445 ff. Ritschl. S. 67.

bezeichnet werden (Gal. 5, 19 ff); so liegt zunächst schon nicht nothwendig in der Consequenz einer Anschauung, welche den erfahrungsmäßigen Grund der Sünde überhaupt in der materiellen Leiblichkeit findet, daß alle Einzelsünden in gleicher Unmittelbarkeit sich müßten auf dieselbe zurückführen lassen. Auf alle Fälle aber wollen zwei Fragen völlig unterschieden sein, die eine, ob jene Auffassung, objectiv betrachtet, für eine Erklärung der Sünde in ihren verschiedenen Gestaltungen wirklich ausreiche, und die andere, ob sie thatsächlich beim Apostel sich vorfinde. Die Verneinung der ersteren darf nicht schon ein Grund sein, auch die andere zu verneinen, wenigstens so lange nicht, als man nicht mit der unbedingten Voraussetzung an die Untersuchung herantritt, es könne sich in dem Gedankenkreise des Apostels schlechterdings nichts unseren eigenen für richtig gehaltenen Einsichten Widersprechendes vorfinden — eine Voraussetzung, welche die rein geschichtliche Forschung nicht machen kann, ohne sich von vorn herein ihrer Freiheit zu begeben, welche die strenge Schriftgläubigkeit nicht machen kann, ohne ihren eigenen Grundsatz unbedingter Unterwerfung unter die apostolischen Aussagen thatsächlich zu verleugnen.

Die zuletzt geführte Untersuchung hat dem Nachweise, daß die gangbaren, den ursprünglichen Inhalt mehr oder weniger aufgebenden Verallgemeinerungen des Begriffes auf einen allgemeinbiblischen Sprachgebrauch sich nicht berufen können, den andern an die Seite zu stellen gesucht, daß auch innerhalb der Paulinischen Schriften selber vergeblich nach evidenten Beweisen für dieselben gesucht werde. Um so weniger werden wir Ursache haben, dem Gewichte der positiven Anzeichen uns zu entziehen, welche auch für den in ethische Beziehungen gesetzten Begriff des Fleisches die sonst nachweisbare eigentliche Bedeutung bestimmt genug hervortreten lassen. Wenn Paulus das Gesetz der Sünde in die Glieder verlegt (Röm. 7, 23), wenn er anderweitig von einer Vernichtung des Sündenleibes (Röm. 6, 6), oder einem Ertödten der ränkevollen Thätigkeit des Leibes (Röm. 8, 13) spricht, so liegt darin eine Betonung der Leiblichkeit, welche für die bisher berücksichtigte Auffassung zum Mindesten befremdlich sein muß. Denn daß in solchem Zusammenhange *σῶμα* oder vollends *μέλη* den ganzen Menschen, abgesehen von dem ihm mitgetheilten göttlichen Geiste, bezeichne, wie, anthropologisch betrachtet, nach Abzug des menschlichen *πνεῦμα* nur

das $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ zurückbleibe[1]) — ist zu offensichtlich die Ausflucht einer durch dogmatische Wünsche und Voraussetzungen beherrschten Exegese, als daß sie nicht sich selber richten sollte. Andererseits aber vermag ich auch darin nur eine Selbsttäuschung zu erblicken, wenn man lieber zu allerhand mehr oder weniger fern liegenden, jedenfalls nicht ausreichenden Reflexionen seine Zuflucht nimmt,[2]) statt sich durch die angeführte Thatsache darauf hinweisen zu lassen, daß auch in solchem Zusammenhange σάρξ das heiße, was es überall sonst heißt. Denn was vor Allem beachtet sein will, ist eben der Umstand, daß offenbar die Begriffe „Fleisch" auf der einen, und „Leib" oder „Glieder" auf der anderen Seite einander sachlich gleichgesetzt sind; der σάρξ, in welcher die Sünde wohnt (Röm. 7, 18), entsprechen die μέλη, in welchen das Gesetz der Sünde seinen Sitz hat (V. 23), ebenso, wie Röm. 8, 13 dem κατὰ σάρκα ζῆ das θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος gegenübertritt. Beides aber erklärt sich nur daraus, daß σάρξ die Substanz dieses aus Gliedern bestehenden materiellen Leibes selber ist. Trotzdem hat auch Ritschl die durchgängige sachliche Gleichsetzung beider Begriffe in Abrede gestellt. Denn das Fleisch, in welchem nach Röm. 7, 18 die Sünde wohne, bedeute das ganze Ich, wie es sich dem Gesetze gegenüber wisse, nicht die sinnliche Seite der Person; daß aber die so entstehende Verdoppelung des Ich nur scheinbar sei, gebe Paulus im Folgenden durch Einsetzung anderer Ausdrücke zu erkennen, indem an die Stelle des ἔσω ἄνθρωπος der νοῦς, an die Stelle der σάρξ die μέλη treten. Das Verhältniß des inneren Widerspruches werde demnach zwiefach ausgedrückt, je nachdem das Gewicht der Persönlichkeit auf die eine oder die andere Seite gelegt sei; im Vergleiche damit, daß der innere Mensch Freude am Gesetze empfinde, sei die Sünde nur in der selbstlosen Seite der Persönlichkeit, dem Leibe und seinen

---

[1]) Philippi. Comment. zum Römerbriefe. 2. Aufl. S. 270 . vgl. S. 216 f. Zur Rechtfertigung der Annahme eines so unerhörten Sprachgebrauches, der gradezu auf eine Absurdität hinauslaufen würde, wird erinnert, „daß die heilige Philologie eben so wenig in die Schranken des classischen Usus gebannt werden darf, als die biblischen Vorstellungen durch die heidnischen Begriffsbildungen erschöpft sind." (S. 216).

[2]) Vgl. Neander. S. 665. Schmid. S. 511. Meßner. S. 210. Lechler. S. 95 ff.

Gliedern wirksam, sofern jedoch die Thatkraft des Ich noch durch die Sünde beherrscht werde, diene das Ich als der ganze alte Mensch dem Sündengesetze. [1]) Ich kann jedoch diese ganze Ausführung nicht als eine richtige erkennen. Zunächst ist schon das, daß σάρξ in Verbindung mit einem Personalpronomen den persönlichen Menschen bezeichne, ohne Analogie in dem auch von Ritschl überall zu Grunde gelegten Alttestamentlichen Sprachgebrauch, in welchem z. B. בשרי nirgend etwas Anderes heißt, wie „mein Fleisch" im eigentlichen Sinne. Sodann aber wird diese Annahme durch den Ausdruck ἐν σαρκὶ εἶναι Röm. 8, 8 f. wenigstens so lange unmöglich gemacht, als man — was mir unbedingt erfordert scheint — den Begriff der σάρξ in dem Abschnitte Cap. 8, 1 ff. den nämlichen sein läßt, wie in dem vorangehenden — denn von dem Ich oder der Persönlichkeit selber kann doch in keiner Weise gesagt werden, daß man sich „darin" befinde. Auf der anderen Seite kann ich weder darin, daß der ἔσω ἄνθρωπος den Gegensatz zur σάρξ bildet, einen Beweis dafür finden, daß durch das letztere Wort das Ich des alten Menschen bezeichnet werde, noch überall die begriffliche Identität von παλαιὸς ἄνθρωπος (Röm. 6, 6) und σάρξ zugestehen. Denn was das Erstere anlangt, so bildet den directen Gegensatz zu dem innerlichen Menschen doch ὁ ἔξω ἄνθρωπος (vgl. 2. Cor. 4, 16), dieser Ausdruck aber läßt ohne Zweifel viel eher an die leibliche Außenseite, wie an etwas Anderes denken; in Bezug auf das Zweite aber sind die Aussagen, daß der alte Mensch (Röm. 6, 6) und daß das Fleisch (Gal. 5, 24) gekreuzigt sei, allerdings dem sachlichen Gehalte, nicht aber der begrifflichen Form der Vorstellung nach mit einander identisch, sondern es verhält sich ähnlich damit, wie mit den Sätzen, daß Christus, und daß der Leib Christi ans Kreuz geschlagen. Endlich ist in dem Abschnitte Röm. 7, 14 ff. schwerlich ein solcher doppelter Gesichtspunkt, wie ihn Ritschl will, vorhanden; da nach der ganzen Tendenz der apostolischen Ausführung der Ton gleichmäßig auf die Unkräftigkeit des besseren Wollens fällt, der Gedanke einer Herabsetzung der Sündenmacht hingegen derselben ferne liegt, wie denn ja auch der νοῦς sowohl

---

[1]) S. 70 f.

dem Fleische (V. 25), wie den Gliedern (V. 23) an die Seite tritt.[1])

Es wird sich nunmehr beurtheilen lassen, mit welchem Rechte man überall von einer mehrfachen Bedeutung des Wortes *σάρξ* redet.[2]) Eine solche wird nur dadurch gewonnen, daß man entweder Nebenvorstellungen, die sich für uns an den Begriff anknüpfen, zu unmittelbaren Bestandtheilen desselben erhebt, oder, was nur in dem allgemeinen Gedanken einer Stelle liegt, ohne Weiteres einem darin enthaltenen Begriffe unterschiebt. Die voranstehende Darlegung hat hoffentlich das Recht erwiesen, überall vielmehr bei einer einzigen Bedeutung stehen zu bleiben, und das dem Paulus in dieser Hinsicht Eigenthümliche kann daher keinenfalls in einer Umbildung des fraglichen Begriffes selber, sondern nur in der eben so umfassenden wie scharf ausgeprägten Bedeutung gesucht werden, welchen derselbe, bei unverändertem Inhalte, innerhalb des Lehrganzen behauptet. Denn auch solche Erklärungen, wie, daß *σάρξ* die psychisch-leibliche Natur des Menschen im Gegensatze zur höheren Wesensseite desselben,[3]) oder, daß es den „Reiz der Sinnlichkeit“[4]) bezeichne, werden wir uns nun nicht mehr aneignen können, da in dem einen, wie in dem andern Falle die Kategorie der Substanz verlassen ist. Wenn sich daher nicht selten der Streit nur darum bewegt, ob unter *σάρξ* die ganze ungetheilte Menschennatur, oder nur eine Seite derselben im Unterschiede von einer anderen zu verstehen sei; so ist vielmehr Beides als irrig zu bezeichnen und dem gegenüber daran festzuhalten, daß „Fleisch“ nirgend etwas Anderes heiße, als die materielle Substanz des thierischen inclus. menschlichen Leibes.

---

[1]) Ritschl scheint übersehen zu haben, daß schon V. 22 f. die Begriffe *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* und *νοῦς* offenbar als gleichbedeutend mit einander wechseln. Was die Tendenz der Darlegung V. 15—24 anlangt, so geht dieselbe doch unzweifelhaft auf den Nachweis, daß die einzelnen sündigen Handlungen nicht zufällige Willensentscheidungen des einzelnen Ich, sondern Auswirkungen einer allgemeinen Macht (der *ἁμαρτία*) seien, der der Mensch widerstandslos unterworfen ist — ein Umstand, den man bei der vielbesprochenen Frage nach dem Subjecte der Aussagen nicht außer Acht lassen sollte.

[2]) Wie z. B. auch Ernesti I, S. 52 ff., der einen physiologisch-anthropologischen, einen historisch-anthropol. und einen ethisch-anthropol. Standpunkt unterscheidet.

[3]) Meyer zu Röm. 4, 4.

[4]) Usteri. Paulin. Lehrbegriff. 5. Aufl. S. 43.

Haben wir sonach das eine Glied des in Frage kommenden Gegensatzes seiner durchgängigen Bedeutung nach festgestellt, so wird sich von hier aus ein schärferer Einblick in die eigenthümliche Natur dieses Gegensatzes selber gewinnen lassen. Oben war bemerkt worden, daß auch unter der Voraussetzung, der Geist sei von Paulus überall ausdrücklich als der göttliche gemeint, die ursprüngliche Bedeutung der *σάρξ* nicht aufzugeben sei; wir werden jetzt noch einen Schritt weiter gehen und jene Voraussetzung selber auf ihr richtiges Maß zurückführen dürfen. Denn so wenig der Begriff der *σάρξ* sich einfach mit dem des Menschlichen deckt, so wenig kann auch den unmittelbaren Gegensatz dazu das Göttliche als solches bilden; auch da also, wo dem Fleische bestimmt der Geist Gottes gegenüber tritt, wird der Nachdruck nicht sowohl auf der genitivischen Näherbestimmung, als vielmehr auf dem Hauptbegriffe liegen, welcher dadurch näher bestimmt wird. Es handelt sich m. a. W. eben um den Gegensatz von Fleisch und Geist, nicht unmittelbar um den von Gott und Mensch (Letzterer in seiner erfahrungsmäßigen Natürlichkeit gedacht). Der so gemachte Unterschied, welchen im Auge zu behalten von entscheidender Bedeutung ist, führt nun aber unmittelbar weiter auf eine Scheidung zwischen dem Allgemeinbegriffe des Geistes überhaupt und derjenigen Wirklichkeit, welche derselbe im *πνεῦμα θεοῦ* hat, auch für den Fall, daß Paulus eine andere Wirklichkeit des Geistes überall nicht kennen sollte. Es läßt sich dies daran erproben, daß man keineswegs überall, wo der Begriff des *πνεῦμα* in einer gegensätzlichen Beziehung erscheint, die Näherbestimmung des Göttlichen ausdrücklich hinzudenken kann, ohne die Schärfe des Gegensatzes selber irgendwie zu alteriren. Ich habe hiermit natürlich nicht solche Fälle im Auge, wo der Geist bestimmt als menschlicher hervortritt, da diese sich von selber ausschließen, sondern solche, in welchen der Begriff des *πνεῦμα* ohne Näherbestimmung, oder absolut gebraucht ist. Hier sind besonders lehrreich diejenigen Stellen, in welchen nicht *σάρξ*, sondern *γράμμα* den Gegensatz zum Geiste bildet. Wenn es Röm. 7, 6 heißt, wir seien durch einen Tod außer Beziehung zum Gesetze getreten, *ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος*, so ist allerdings in concreto unter dem *πνεῦμα* der den Christen wirksam innewohnende göttliche Geist ebenso zu verstehen, wie unter dem *γράμμα* das Mosaische Gesetz; allein dieses letztere

ist eben unter einen Allgemeinbegriff gestellt, der an sich über den des *νόμος* hinausgreift, und dem entsprechend wird auch der Begriff des Geistes nicht ohne Weiteres mit dem des heiligen oder göttlichen zusammenfallen.[1]) Paulus will sagen, daß wie der alte Gottesdienst durch Schrift, also durch etwas Aeußerliches und an sich Unlebendiges, so der neue Dienst durch Geist, also durch eine innerlich wirksame Macht in seiner Eigenthümlichkeit bestimmt werde. Nicht anders verhält es sich auch mit 2. Cor. 3, 6 oder Röm. 2, 29; in allen diesen Fällen handelt es sich zunächst um die Gegenüberstellung der Begriffe „Schrift" und „Geist" in völligster Allgemeinheit, und man verwischt die Eigenthümlichkeit des Gedankens, wenn man Näherbestimmungen, welche erst vom Standpunkte der jedesmaligen Wirklichkeit sich ergeben, unmittelbar schon in jenen hinein trägt. Aber auch, wo nicht *γράμμα*, sondern *σάρξ* den Gegensatz zum *πνεῦμα* bildet, läßt sich dasselbe unschwer beobachten. So zunächst in der schon oben berührten Stelle Gal. 4, 29. Der nach Fleisch geschehenen Erzeugung Ismaels wird die Erzeugung Isaaks als eine *κατὰ πνεῦμα* geschehene gegenübergestellt, für welchen Ausdruck sich V. 23 die Worte *διὰ τῆς ἐπαγγελίας* finden; es ist der Unterschied zwischen einer Wirkung, welche durch die innewohnende Fähigkeit und nach den Gesetzen des materiellen Organismus (vgl. Joh. 1, 13), und einer solchen, welche durch eine höhere übersinnliche, d. h. nicht an die Materie gebundene Kraft sich vollzieht — auch hier also haben wir keine Veranlassung, das Moment des Göttlichen unmittelbar hinzu zu denken. Charakteristisch ferner ist Röm. 8, 9, wo die Eigenthümlichkeit des Gedankens nur dann gewahrt wird, wenn wir den Begriff des Geistes in der Formel *εἶναι ἐν πν.* als das Allgemeinere von seiner Näherbestimmung als *πν. θεοῦ* im sogleich Folgenden unterscheiden; im anderen Falle müßte der Nachdruck auf die Verba *εἶναι* und *οἰκεῖν* fallen („ihr seid im Geiste, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt"), was in Bezug auf das erstere schon dadurch ausgeschlossen ist, daß der Satz: *ὑμεῖς ἐστὲ ἐν πνεύματι* das *εἶναι ἐν σαρκί* verneint, sonach der Ton vielmehr auf *πνεῦμα* im Gegensatze zur *σάρξ* zu legen ist.

Hiernach aber wird sich der Gebrauch des *πνεύμα* in dem ganzen Abschnitte Röm. 8, 1 ff. erklären lassen, wo nicht, wie

---

[1]) gegen Meyer z. St.

V. 2, 9 ff. ausdrückliche Näherbestimmungen hinzutreten. Das *περιπατεῖν* oder *εἶναι κατὰ πν.* bezeichnet schlechtweg einen Wandel oder ein Sein, dessen bewegende Macht Geist ist (V. 4 f.), und auch das *φρόνημα τοῦ πνεύματος* (V. 6) will nicht anders als in dieser Allgemeinheit verstanden sein. Denn es ist zu beachten, daß dieser Begriff seine sachliche Erklärung aus dem unmittelbar vorangehenden Satze *οἱ κ. πν. ὄντες τὰ τ. πν. φρονοῦσιν* erhält; das *φρόνημα* des Geistes ist demnach ein solches, welches in seiner charakteristischen Bestimmtheit sich auf den Geist schlechthin als das dem Fleische entgegenstehende Princip zurückführt. Es wird hiernach auch die ganz ähnliche Stelle Gal. 5, 16 ff. keine Schwierigkeit machen. Auch hier sind zunächst die Begriffe Geist und Fleisch in völliger Allgemeinheit einander gegenüber gestellt (V. 16), und wenn es darum weiter heißt *ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός*, so ist auch dies nicht zunächst Schilderung eines concreten Zustandes, sei es des außerchristlichen, sei es des christlichen Menschen, sondern ein allgemein gültiger Satz, welcher besagt, daß ein Begehren, welches Geist zum Princip hat, nicht zusammenbestehen könne mit einem solchen, welches durch Fleisch bedingt ist. Zwischen diesen Gegensatz zweier realer Principien ist der einzelne Mensch gestellt mit seinem Verhalten, und wie er sich auch entscheiden möge, immer ist er nicht in seinem Thun der seiner selbst schlechthin mächtige, sondern stellt sich in den Dienst entweder der einen, oder der anderen Macht (V. 17: *ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε*). Von den Werken, welche solcher Dienst mit sich bringt, redet V. 19 ff.; sie sind bei dem Christen Früchte des ihm wirksam innewohnenden göttlichen Geistes, als solche aber Werke des Geistes schlechthin, oder Werke, welche da geschehen, wo Geist und nicht Fleisch die Lebensmacht ist.

Nach dem bisher Bemerkten ist für uns die von den Erklärern mehrfach berührt und in entgegengesetztem Sinne beantwortete Frage, ob in den angeführten Stellen an den göttlichen, oder an den menschlichen Geist zu denken sei, eine gegenstandslose geworden, da es sich vielmehr um einen Begriff handelt, der in völliger Allgemeinheit belassen sein will. Allerdings aber dürfen wir uns der anderen Frage nicht wohl entziehen, ob nach der Meinung des Apostels der göttliche Geist in dem Sinne die alleinige Wirklichkeit dieses Begriffes sei, daß das *πνεῦμα* dem Menschen als solchem in

absoluter Transcendenz gegenüber stehe? oder ob dasselbe irgendwie seinen unmittelbaren Wesensbestand mitconstituire? Ersteres ist in energischer Weise namentlich von Holsten[1]) geltend gemacht, nach welchem der Mensch an sich, wie er von Paulus vorgestellt werde, schlechterdings kein der σάρξ wirklich entgegengesetztes Element in sich tragen soll; und auch Weiß[2]) behauptet neuerlichst, daß, wenn auch stellenweise der Apostel dem populären Sprachgebrauche folge, dies für seine den specifischen Begriff des πνεῦμα ausschließende Anthropologie in keiner Weise als maaßgebend betrachtet werden dürfe. Nun aber ist die Zahl derjenigen Stellen, in welchen allem Anschein nach in rein anthropologischem Sinne von einem Geiste des Menschen geredet wird, eine keineswegs unbeträchtliche,[3]) und die Vertreter der genannten Ansicht sehen sich daher genöthigt, von der gangbaren Erklärung derselben in einer, wie mir scheint, nicht sehr glücklichen Weise abzuweichen. Es soll nämlich an fast allen diesen Stellen unter dem πνεῦμα vielmehr, wie Holsten will, der subjectiv gewordene Gottesgeist — nach Weiß ein durch denselben gewirktes Geistesleben höheren Ursprungs[4]) verstanden werden. Daß die Hinzufügung eines Personalpronomens nicht schon den Geist als menschlichen im Unterschiede vom göttlichen charakterisire, glaubt Ersterer zunächst an 1 Cor. 5, 4 und Röm. 1. 9 nachweisen zu können. Allein, wenn derselbe in Bezug auf jene Stelle äußert, es gehöre „nur eine geringe Reflexion" dazu, in dem πνεῦμα den dem Apostel verliehenen göttlichen Geist, „die Quelle seiner apostolischen Würde und apostolischen Macht" zu erkennen;[5]) so meine ich zunächst, es gehöre ebenfalls nur eine geringe Reflexion dazu, um sich zu sagen, daß Paulus unmöglich etwas ihm mit allen Christen Gemeinsames als solche Quelle seines specifisch apostolischen Ansehens betrachten konnte — man müßte denn dem Apostel die Vorstellung eines besonderen Amtsgeistes, oder einer besonderen „Amtsgnade" zuschieben

---

[1]) S. 381 ff. Ebenso auch Baur. [Theol. Jahrb. l. l. S. 101 ff. Vorlesungen über Neutest. Theol. S. 146 ff.

[2]) S. 272 f.

[3]) Röm. 1, 9; 2 Cor. 2, 13; 7, 13; 1 Cor. 16, 18; Gal. 6, 18; Phil. 4, 23; 2 Tim. 4, 22; Philem. 25; 1 Cor. 5, 3 ff.; 2, 11; 7, 34; 2 Cor. 7, 1; Col. 2, 5.

[4]) S. 360.

[5]) S. 385.

wollen. Zudem erscheint in jedem Falle — mag man nun die Worte *σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* zu *συναχθέντων*, oder zum Folgenden ziehen — die Macht des Herrn Jesu neben das *πνεῦμα* des Apostels als etwas von demselben Verschiedenes gestellt, was schwerlich geschehen wäre, wenn Paulus unter dem letzteren den Geist Christi selber verstanden hätte; endlich aber wird man den Gegensatz V. 3: *ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι* unbefangener Weise doch kaum anders, als in dem gewöhnlichen anthropologischen Sinne fassen dürfen, und auf der anderen Seite erhellt leicht, daß die Erwähnung des *πνεῦμα* V. 4 auf jene Worte zurücksieht, somit auch der Geist in beiden Fällen der nämliche sein muß. Daß die Stelle bei der gewöhnlichen Auffassung jeden verständigen Sinn verliere, ist eine bloße und zwar grundlose Behauptung. In Bezug auf Röm. 1, 9 sind die von Holsten z. B. gegen Philippi geltend gemachten Einwände allerdings begründet, er hat aber übersehen, daß der Zusatz *ἐν τῷ πνεύματί μου* noch eine andere befriedigendere Erklärung, als die von ihm gegebene, zuläßt. Der Apostel motivirt seinen Dank für den Glaubensstand der Römischen Gemeinde durch das lebhafte Interesse, welches er an ihr nimmt, und welches eben darin sich kund giebt, daß er unabläßig in seinen Gebeten ihrer gedenkt. Dies soll ihm der Gott bezeugen, welchem er in seinem Geiste dient an dem Evangelium seines Sohnes, d. h. welchem er in der Sache des Evangeliums nicht nur durch die äußere Thätigkeit der Verkündigung, sondern auch innerlich (dies besagen die Worte *ἐν τ. πν. μου.*) insofern dient, als all sein Sinnen dem Fortgange desselben innerhalb der Gemeinden zugewandt ist. [1]) Man wird hiernach nicht sagen können, daß die von der Verbindung mit einem Personalpronomen hergenommene Instanz von Holsten wirklich beseitigt sei; es erweist sich aber ferner die von ihm befolgte Erklärung an anderen Stellen gradezu als unzuläßig. Wenn Paulus 1. Cor. 5, 5 schreibt, er habe beschlossen, den Blutschänder in der Corinthischen Gemeinde dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn Jesu, so giebt dies Letztere, von dem mitgetheilten Gottesgeiste verstanden, keinen für die apostolische Anschauung erträglichen Sinn — es müßte vielmehr statt *ἐν τῇ ἡμέρᾳ* heißen *εἰς τὴν ἡμέραν*, in dem Sinne, daß

---

[1]) So auch Hofmann. D. Heil. Schrift N. Testaments III. 1. S. 15.

der Geist dem Sünder bewahrt bleiben, ihm nicht verloren gehen solle bis zum Eintritte des Endgerichtes. Wie hier, so tritt auch 2. Cor. 7, 1 der σάρξ, 1. Cor. 7, 34 dem σῶμα der Geist gegenüber, und an diesen Stellen zeigt sich vollends die Unmöglichkeit einer Erklärung, wie sie Holsten aufstellt. Denn bei dem heiligen Gottesgeiste, auch als einem subjectiv gewordenen, kann doch weder von einer Befleckung, noch gar von einer Heiligung die Rede sein; und mag man auch mit Holsten die Echtheit des ganzen Abschnittes, in welchem die erstere Stelle sich vorfindet, bezweifeln, so bleibt immer noch die letztere zurück, bei welcher der Parallelismus mit σώματι unbedingt an eine Heiligung des Geistes (nicht durch den Geist) denken läßt. Eben so klar tritt Röm. 8, 16 die Unterscheidung eines menschlichen πνεῦμα von dem göttlichen hervor. Denn wenn Holsten, nach dem Vorgange von Baur[1]) des πν. ἡμῶν mit dem vorhin genannten πν. υἱοθεσίας identisch sein läßt, so ist dies doch kaum anders als eine von der Theorie abgedrungene Verleugnung des exegetisch Natürlichen zu nennen, welches letztere klar genug darauf hinweist, vielmehr die Worte αὐτὸ τὸ πνεῦμα auf das unmittelbar vorhergehende πν. υἱοθεσ. zu beziehen.[2]) Zudem ist der Gedanke, welchen Holsten nach seiner Auffassung aus der Stelle gewinnt[3]), ohne Zweifel ein zu modern abstracter, um sich sehr als Paulinisch zu empfehlen. Wenn von den bisher geltend gemachten Einwänden die von Weiß aufgestellte Formulirung nicht eben so betroffen wird, so ist dieselbe auf der anderen Seite, rein an sich betrachtet, um so weniger natürlich, als sie eine eigenthümliche Mittelstellung zwischen der gewöhnlichen Auffassung und der von Holsten vertretenen behauptet. Denn hiernach soll ja das πνεῦμα an den in Betracht gezogenen Stellen ein in den Gläubigen gewirktes höheres Geistesleben bezeichnen, welches doch wieder von dem göttlichen Geiste, und zwar auch,

---

[1]) Paulus. 2. Aufl. II S. 137.

[2]) Richtig übersetzt Hofmann (l. l. S. 326) αὐτὸ τ. πν. durch „er, der Geist".

[3]) „Paulus will Röm. 8, 16 den Kindschaftsruf des immanent und dadurch allerdings subjectiv gewordenen Gottesgeistes als einen objectiven Beweis unseres Kindschaftsverhältnisses aufzeigen. Darum spricht er es ausdrücklich aus, daß mit unserem subjectiven πν. das objective πν. den Ruf vollzieht, mit unserem subjectiven πν. das objective πν. die Kindschaft bezeugt." (S. 388. vgl. auch Baur. l. l.)

sofern derselbe dem Menschen immanent geworden ist, unterschieden wird; wir würden demnach in dem Erlösten ein zwiefaches mitgetheiltes πνεῦμα anzunehmen haben. Allein Paulus weiß nur von einem empfangenen Geiste, und das höhere Leben, welches der Christ allerdings besitzt, ist nur ein in der Macht dieses Geistes geführtes; zudem dürfte es schwer halten, die angeführte Vorstellung sich zu wirklicher Klarheit zu bringen, wenn auf der einen Seite die uns mitgetheilte (NB.!) objective Kraft des göttlichen Geistes keineswegs völlig in jenes durch ihn gewirkte subjective Geistesleben aufgehen soll, auf der anderen Seite aber neben diesem letzteren noch das natürliche Geistesleben als fortbestehend gedacht wird. [1]) Nun unterscheidet allerdings Paulus das göttliche πνεῦμα auch als ein bereits immanent gewordenes noch immer irgendwie von dem πνεῦμα, welches er als das des Menschen bezeichnet; eben deshalb aber kann unter dem letzteren nur das menschliche Innenleben überhaupt verstanden sein, welches als ein nur relativ von dem Gottesgeiste durchdrungenes auch in einem relativen Unterschiede von demselben verharrt. Wird hingegen diese letztere Seite ausdrücklich abgegränzt, so ist das, was zurückbleibt, überall nicht mehr von dem immanent gewordenen Göttlichen zu unterscheiden, und wir würden im andern Falle — da ja der Geist als mitgetheilter damit zugleich ein subjectiver geworden ist — eine dreifache Sphäre annehmen müssen, in welcher sich das Leben der Gläubigen vollziehe. Weiß bemerkt ganz richtig, daß Röm. 8, 16 der Geist, welcher die Gewißheit der Kindschaft gebe, unterschieden werde von unserem Geist „in welchem das kindliche Vertrauen gewirkt ist"; [2]) wird aber dieser letztere als ein erst in uns gewirktes „höheres Geistesleben" aufgefaßt, so kann derselbe von vorn herein nicht ohne jenes kindliche Vertrauen gedacht werden, und will es daher keinen rechten Sinn geben, daß dasselbe erst „in ihm" hervorgerufen werde. Noch klarer ist die Stelle Röm. 8, 10, wo meiner Ueberzeugung nach unter dem πνεῦμα ebenfalls an den menschlichen Geist im Unterschiede vom göttlichen zu denken ist. Denn es soll ja doch offenbar zur Aussage kommen, was im Menschen Statt habe, wenn Christus, d. h. aber näher der Geist Christi in ihm wohne, und ebenso erfordert der Gegensatz zum

---

1) S. 361.
2) S. 360.

σῶμα, welches doch nur eine Seite des menschlichen Wesens bezeichnet, naturgemäß, daß dem gegenüber vorher von einer anderen Wesensseite Etwas ausgesagt sei. [1]) Daß hiernach aber nicht an etwas durch den göttlichen Geist selbst erst Gewirktes gedacht werden könne, ist an sich einleuchtend.

Daß es also Paulus ganz geläufig sei, von Geist als einem Wesensbestandtheile des Menschen überhaupt zu reden, kann exegetisch nicht wohl beanstandet werden. Hiermit ist freilich an sich noch nicht erwiesen, daß dieser anthropologische Sprachgebrauch in einer inneren Beziehung zu dem specifischen, die religiöse Gesammtanschauung des Apostels beherrschenden Begriffe des πνεῦμα,

---

[1]) Vgl. Ernesti. I. S. 94 ff., ebenso auch Meyer und Tholuck z. St. Hingegen will Hofmann (l. l. S. 317 f.) das πνεῦμα wieder von dem empfangenen göttlichen Geiste verstehen. Aber auch wenn man, wie unzweifelhaft richtig, die δικαιοσύνη nicht von einer habituellen Rechtschaffenheit, sondern von dem Verhältnisse versteht, in welches der Christ durch göttliche Gnade versetzt worden, hat der Satz τὸ πν. ζωὴ διὰ δικαιοσύνην bei dieser Auffassung noch etwas Ungehöriges. Denn der Geist Gottes ist in alle Wege an sich selber Leben, so daß bei ihm die Frage, weshalb, oder wodurch er es sei, überall nicht entstehen kann, und die Worte διὰ δικ. würden so einen ebenso müssigen, wie seltsamen Zusatz bilden. Dies muß doch auch Hofmann selbst stillschweigend anerkennen, wenn er S. 318 den Sinn der Worte ungenau genug so wiedergiebt: „Folge der für ihn [den Christen] vorhandenen Gerechtigkeit ist, daß er einen Geist hat, welcher Leben ist." Aber die Worte besagen eben nicht, weshalb wir einen solchen Geist besitzen, sondern weshalb der Geist, welchen wir besitzen, Leben sei. Wenn ferner Hofmann einwendet, daß der Gedanke einer Sterblichkeit des Geistes durchaus unbiblisch sei, ζωή aber vom ethischen Leben zu verstehen, der Gegensatz zu dem richtig verstandenen νεκρόν unmöglich mache; so ist auf Letzteres zu erwiedern, daß es sich hier zunächst um die Begriffe von Leben und Tod in völligster Allgemeinheit handelt, und daß, wenn Leben vom Geiste des Menschen ausgesagt wird, es sich von selbst versteht, daß dies Leben ein andersartiges sei, das des Leibes. Aber auch der Zusammenhang mit V. 11 scheint mir die im Text befolgte Erklärung des πνεῦμα zu fordern. Es ist nämlich das καί zu beachten. Dies kann nicht wohl die Belebung der Christenleiber in Parallele stellen wollen mit der an Christo geschehenen Belebung (= der Gott, der Christum auferweckt, wird auch eure sterblichen Leiber beleben) — denn in diesem Falle müßte es heißen: καὶ ὑμῶν τ. σώματα — sondern, sofern der Nachdruck auf σώματα fällt, setzt dies etwas Anderes voraus, was schon gegenwärtig belebt ist. Was gegen die von mir gebilligte Fassung zu sprechen scheint, ist allerdings, daß πν. sowohl vorher, wie nachher, in einem anderen Sinne gemeint ist; man beachte aber die ausdrücklichen Näherbestimmungen, sowie, daß V. 10 das πνεῦμα durch den Gegensatz zu σῶμα gekennzeichnet ist.

stehe. In der That hat man dagegen namentlich 1 Cor. 15, 45 ff., sowie den Umstand geltend gemacht, daß Röm. 7, 22 ff. dem Fleische nicht das *πνεῦμα*, sondern der *νοῦς* gegenübertrete; dies Letztere erkläre sich eben aus der an ersterer Stelle direct ausgesprochenen Anschauung, daß das Element des Geistes im specifischen Sinne ein der natürlichen Menschheit schlechthin transcendentes sei. [1]) Man hätte aber in Bezug auf 1 Cor. 15, 45 die Besonderheit der Aussage nicht außer Acht lassen sollen, welche darin liegt, daß hier der Begriff sowohl des *πνεῦμα*, wie der *ψυχή* im Sinne eines Concretum gebraucht ist. Das freilich besagt die Stelle unmittelbar, daß der erste Mensch im Unterschiede von dem zweiten nicht Geist, d. h. ein Geistwesen sei, aber dadurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß ihm Geist als etwas ihm Eignendes zukomme. Zu einer lebendigen Seele wird nach dem biblischen Schöpfungsberichte der Mensch ja eben dadurch, daß ein von Gott ausgehender Lebensodem sich mit dem aus Erde gebildeten materiellen Leibe verbindet, eine Anschauung, die sich auch in der dem Paulus geläufigen Gegenüberstellung von *σῶμα* oder *σάρξ* und *πνεῦμα* wiedererkennen läßt — aus eben diesem Grunde aber kann der Mensch in der Einheit seines irdischen Seins nicht wohl als *πνεῦμα* bezeichnet werden, wenn auch gesagt werden darf, daß er ein solches besitze. [2]) Was nun ferner den Unterschied zwischen den Begriffen *πν.* und *ψυχή* im Allgemeinen anlangt, so wird derselbe im Wesentlichen richtig dahin formulirt, daß ersterer die bewegende Lebensmacht, letzterer das Einzelleben selber im Zustande der Bedingtheit bezeichne. [3]) Eine solche Bedingtheit aber ist für das menschliche Einzelleben eben damit gegeben, daß es an die materielle Leiblichkeit gebunden ist, und es erklärt sich von hier aus die engere Beziehung, in welche bei Paulus die *ψυχή* zur *σάρξ* tritt, so daß in diesem Betracht *ψυχικός* gradezu mit *σαρκικός* gleichbedeutend gebraucht werden kann (1 Cor. 2, 14). Daß aber zwischen den Begriffen eines *ψυχικός* und einer *ψυχὴ ζῶσα* auf der einen, wie eines *πνευματικός* und eines *πνεῦμα ζωοποιοῦν* auf der andern Seite

---

[1]) Holsten. S. 381 ff. Baur. l. l., theilweise auch Weiß. S. 272 f.

[2]) Vgl. auch Zezschwitz. Profangräcität und bibl. Sprachgeist. Leipzig 1859. S. 38.

[3]) Hofmann. Schriftbew. I. S. 295.

ein wesentlicher Unterschied bestehe, wird nach dem Gesagten keiner Erinnerung mehr bedürfen. Denn auch das will beachtet sein, daß nach der Anschauung des Apostels (worauf später des Näheren zurückzukommen) Christus zu einem *πν. ζωοποιοῦν* erst durch seine Auferstehung geworden ist; es kommt daher dies Prädikat nicht schon dem irdischen Menschen Jesus zu, sondern derselbe kann, nach der Einheit seines Wesensbestandes aufgefaßt, ebenfalls nur unter den Begriff einer *ψυχὴ ζῶσα* fallen. Eben so wenig können natürlich die Gläubigen, die doch den Geist im specifischen Sinne besitzen, als *πνεύματα* bezeichnet werden, und es ergiebt sich somit, daß die angezogene Aussage wenig dazu geeignet ist, die absolute Transcendenz des Geistes zu beweisen. Selbst V. 46 würde dies nicht wirklich leisten, auch wenn nicht der ganze Zusammenhang es wahrscheinlich machte, daß zu *τὸ πνευματικόν* und *τὸ ψυχικόν* aus V. 44 *σῶμα* zu ergänzen sei. — Was ferner Röm. 7 betrifft, so wird es allerdings nicht für zufällig gehalten werden können, daß grade der Begriff des *νοῦς* am Schlusse des Capitels hervortritt, sondern es findet dies in dem wesentlichen Gedanken des Abschnittes seine Begründung. Mit Recht vergleicht man für die Bedeutung des *νοῦς* an unserer Stelle die andere 1 Cor. 14, 14, wo der nämliche Begriff als Bezeichnung des verständigen, reflectirenden Bewußtseins gebraucht ist. Denn allerdings kann derselbe Röm. 7 nicht auf das Theoretische beschränkt werden, da ihm ein *συνήδεσθαι*, ja selbst eine *θέλειν* zugeschrieben wird; auf der anderen Seite aber darf man bei letzterem eben so wenig an ein in sich vollendetes praktisches Wollen denken, weil sonst unbegreiflich bliebe, weshalb diesem Wollen die That so völlig nicht entspricht. Vielmehr ruft der ganze Gedanke des Abschnittes die Vorstellung einer innerlichen Regung hervor, wie sie unmittelbar mit jenem *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* verbunden gedacht werden muß als praktischer Antrieb, der sich aber nicht zum wirklichen energischen Wollen vollendet; jene Freude am Gesetze selber aber kann wesentlich nur ein solches Wohlgefallen bezeichnen, welches die innerlich gewirkte Erkenntniß von der Trefflichkeit des Gesetzesinhaltes unmittelbar begleitet. So wenig es sich daher hier um ein rein theoretisches Erkennen handelt, so liegt doch der Ausgangspunkt dieser ganzen Vorstellung auf der Seite des Bewußtseins; in keinem Falle wenigstens kann hier der *νοῦς* ein Ausdruck für das gesammte innere Leben sein. Zwar lautet

wieder die Ausdrucksweise so, als ob das Ich schlechthin der σάρξ als der unpersönlichen Seite gegenüber gestellt würde; aber diese Darstellung ist doch offenbar eine cum grano salis zu verstehende, da ja das Ich bei dem Handeln eben so wohl, wie bei dem θέλειν betheiligt ist. Eben deshalb aber ist es nicht richtig, den Begriff des νοῦς mit dem vorher gebrauchten des ἔσω ἄνθρωπος einfach zu identificiren, vielmehr ist jener Ausdruck als der genauere, oder als ein diesen irgendwie beschränkender aufzufassen; denn den letzteren in einem anderen Sinne, als dem 2 Cor. 4, 16 vorliegenden zu nehmen, wonach er überhaupt das Innenleben im Gegensatze zur Außenseite bezeichnet, ist, so viel ich sehe, eine Veranlassung nicht vorhanden. Eine Vergleichung der eben angeführten Stelle mit 1 Cor. 5, 5 ergiebt ferner leicht, daß der Gegensatz von innerem und äußerem Menschen sich sachlich mit dem zwischen πνεῦμα und σάρξ (oder σῶμα) deckt, und es wird hiernach auch das erhellen, daß selbst unter Voraussetzung eines dem Menschen zugeschriebenen und unter den einheitlichen Begriff des Geistes fallenden πνεῦμα die Wahl der Bezeichnung grade durch νοῦς eine durch den Gedanken von Röm. 7, 14 ff. hinreichend motivirte ist.[1])

Hiernach ist um so weniger Grund vorhanden, die anthropologische Terminologie des Apostels außer aller Beziehung zu der für uns in Frage kommenden Grundanschauung desselben zu setzen,

---

[1]) Nach dem zuletzt Bemerkten würde die Thätigkeit des νοῦς selber eine Bethätigung des πνεῦμα im allgemein anthropologischen Sinne sein, in welchem dasselbe den Gegensatz zu der materiellen Außenseite bildet. Dem scheint allerdings die Art und Weise zu widersprechen, in welcher 1 Cor. 14, 14 f. die Begriffe πνεῦμα und νοῦς unterschieden werden. Allein hier ist ohne Zweifel eine Verengerung des ersteren anzunehmen, die sich ohne Schwierigkeit erklären läßt. Der Gegensatz, welchen Paulus im Auge hat, ist der zwischen dem reflectirenden oder vermittelten und dem unmittelbaren Bewußtsein oder überhaupt Geistesleben; zur Bezeichnung des ersteren hatte die Sprache den Begriff des νοῦς ausgeprägt, für dieses stand dem Apostel nicht in gleicher Weise ein durchaus entsprechender Ausdruck zu Gebote, und er war daher auf den Begriff des πνεῦμα um so mehr angewiesen, als in der That das unmittelbare Geistesleben dem ursprünglichen Inhalte desselben am Meisten entspricht. Es würde darum aber nicht zutreffend sein, die hier vorliegende Unterscheidung ganz allgemein für den Paulinischen Sprachgebrauch geltend zu machen (so, wie es scheint, Hilgenfeld. Die Glossolalie in der alten Kirche. Leipzig 1850. S. 55 f.)

als der Begriff des Geistes, wie wir uns überzeugten, in einem ganz allgemeinen Sinne dem des Fleisches gegenüber gestellt wird. Findet der letztere seine wesentliche Bestimmtheit in dem Momente des Materiellen, so bezeichnet dem gegenüber der Geist zunächst das Nichtmaterielle, in positiver Hinsicht zugleich als bewegende Kraft gedacht, wie sich mit dem Begriffe der materiellen Substanz die Vorstellung von ruhendem Sein verbindet. Insofern darf gesagt werden, daß der Gegensatz von Fleisch und Geist wesentlich ein metaphysischer sei,[1]) dies schließt jedoch keineswegs aus, daß er in bestimmter Beziehung zu einem anthropologischen werde, da ja der nämliche Gegensatz, wie er so eben im Allgemeinen charakterisirt wurde, offenbar der biblischen Anschauung von Menschen zu Grunde liegt. Holsten selbst hat sehr richtig bemerkt, daß der Dualismus von Geist und Materie in dieser streng metaphysischen Form bei Paulus nicht angetroffen werde, sofern bei ihm an die Stelle des letzteren Begriffes vielmehr der engere des Fleisches tritt;[2]) wenn er aber den hiernach sich ergebenden Gegensatz einfach als den zwischen Gott und Mensch bestimmt, so beruht dies auf Voraussetzungen, welche ich nach dem bisher Ausgeführten nicht als wirklich erwiesen betrachten kann. Muß doch Holsten selber zugeben, daß, soweit πνεῦμα das Nichtmaterielle bezeichne, auch die menschliche ψυχή unter diesen Begriff als abstracten Gattungsbegriff falle, daß also in diesem Betracht Paulus allerdings ein „menschlich-geschöpfliches" πνεῦμα kenne.[3]) Freilich wird sogleich hinzugefügt, es habe dies letztere schlechterdings Nichts gemein „mit dem concreten πνεῦμα, dem τὸ πνεῦμα, dieser alleinigen Wirklichkeit des abstracten Gattungsbegriffs" — was soll aber hiermit im Grunde gesagt sein? Fällt auf der einen Seite das immaterielle Element des menschlichen Seins unter den allgemeinen Begriff des Geistes, und ist auf der anderen Seite das menschliche πνεῦμα, wie doch vernünftiger Weise nicht geleugnet werden kann, nicht minder ein concretes, als das göttliche — wie soll es dann nicht ebenfalls als eine „Wirklichkeit des abstracten Gattungsbegriffes" betrachtet werden? oder umgekehrt: ist der göttliche Geist die alleinige Wirklichkeit desselben, mit welchem Rechte wird

---

[1]) Holsten, S. 392.
[2]) S. 399 f.
[3]) S. 391.

dann noch ein anderes gleichfalls Wirkliches überall unter den nämlichen allgemeinen Begriff subsumirt? Es ist sicher nicht sehr wahrscheinlich, daß Paulus auf der einen Seite die Sphäre des Materiellen auf die Leiblichkeit des Menschen beschränkt, auf der anderen Seite aber das immaterielle Wesenselement desselben von dem Begriff des Geistes ganz sollte ausgeschlossen haben; im Gegentheil liegt es an sich sehr nahe, den nächsten Anknüpfungspunkt für seine eigenthümliche Anschauung in derjenigen Wirklichkeit zu suchen, welche jener allgemein gefaßte Gegensatz innerhalb des menschlichen Wesens selber hat. Damit meine ich freilich nicht, daß irgendwo, wenn Paulus auf sittlichem Gebiete Fleisch und Geist einander gegenüberstellt, er den letzteren als den menschlichen wolle verstanden wissen; sondern es ist überall entweder der Allgemeinbegriff des Geistes überhaupt, oder die concrete Wirklichkeit gemeint, welche derselbe im göttlichen *πνεῦμα* hat. Es hält aber nicht schwer, den Grund zu entdecken, weshalb für den Apostel, auf die Wirklichkeit gesehen, der menschliche Geist überall nicht in Betracht kommen konnte. Denn da nach ihm erfahrungsmäßig die *σάρξ* das herrschende Princip im Menschen ist in dem Sinne, daß auch das Innenleben desselben einen sarkischen Charakter trägt; so mußte für ihn erfahrungsmäßig der principielle Gegensatz zur *σάρξ* allerdings ganz außerhalb des Menschen fallen. Nicht zwar, als ob das menschliche *πνεῦμα* überhaupt aufhörte, unter den allgemeinen, der *σάρξ* entgegengesetzten Begriff zu fallen — wohl aber kommt ihm nicht mehr die Bedeutung eines selbstständigen Lebensprincipes zu, vielmehr ist es im Wesentlichen zu einem bloßen Organ herabgesetzt; in rein formeller Hinsicht bleibt freilich das *πνεῦμα* das Bestimmende, hingegen ist materiell seine eigene Bethätigung durch das Fleisch bestimmt. Wollte man also etwa die Formel *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* auf den menschlichen Geist in seiner erfahrungsmäßigen Bedingtheit beziehen, so würde das hierdurch bezeichnete Verhalten sich sachlich nicht von einem Wandel nach dem Fleische unterscheiden, sofern nämlich auch bei ihm das thatsächlich bestimmende Princip nicht sowohl der Geist selber, wie die *σάρξ* sein würde. Denn auch, wo sich der *νοῦς* des Menschen der Macht des Fleisches relativ entzieht und entgegensetzt, beweist die völlige Unkräftigkeit desselben, wie wenig damit bereits ein entgegengesetztes wirksames Lebensprincip gegeben ist. Zusammenfassend also dürfen wir sagen: der allgemeine Gegensatz, welcher

die Anschauung des Apostels beherrscht, läßt auf ganz abstractem Standpunkte der sittlichen Betrachtung sich allerdings als ein solcher zwischen der materiellen Leiblichkeit und dem immateriellen Lebensgeiste des Menschen bestimmen, soweit nämlich beides ebenfalls noch abstract, d. h. abgesehen von jedem in der Wirklichkeit bereits vorhandenen Verhältniß zu einander aufgefaßt wird — hingegen auf die thatsächliche Erfahrung gesehen, gestaltet er sich zu einem Gegensatze zwischen dem Fleische, welches den Gesammtcharakter der empirischen Menschheit bedingt, und dem göttlichen, dieser Menschheit als solcher transcendentem Geiste. Oder m. a. W. dort würde es sich um eine allgemeine Formel für das sittliche Verhalten, hier um die erfahrungsmäßige Wirklichkeit handeln — Beides aber findet in dem allgemeinen Begriffe des Geistes als Gegensatz zum Fleische seine Einheit.

So meine ich genauer dieses ganze Verhältniß bestimmen zu dürfen, freilich ohne daß ich damit behaupten wollte, es seien diese Gedanken in der nämlichen Form und mit bestimmtem Bewußtsein von dem Apostel vollzogen. Der wirkliche Gehalt der Paulinischen Anschauung scheint mir nichts desto weniger darin zum Ausdrucke gebracht zu sein. Hiernach kann ich es nicht für richtig halten, wenn Holsten den Gegensatz von Fleisch und Geist mit dem von Gott und Mensch zusammenfallen läßt und dem entsprechend behauptet, daß nach Paulus der Mensch an sich in ausschließlichem Unterschiede zu Gott stehe.[1]) Zwar spricht für das Erstere sehr scheinbar die Art und Weise, wie bei dem Apostel die Begriffe des Menschlichen und des Fleischlichen mit einander wechseln,[2]) indessen dürfte diese Erscheinung schon durch die Erwägung sich erklären lassen, daß ja in jedem Falle erfahrungsmäßig das Sein und Verhalten der sich überlassenen Menschheit ein wesentlich sarkisch bestimmtes ist. Zudem hängt jene Anschauung bei Holsten auf das Engste mit der anderen zusammen, daß nach Paulus die σάρξ als die Sinnlichkeit der lebendig materiellen Substanz des Menschen zugleich das Böse sei,[3]) ein Gedanke, der im Hinblick auf den vom Apostel nirgends verleugneten alttestamentlichen

[1]) S. 399.

[2]) 1 Cor. 3, 21; 1, 26; 2 Cor. 1, 12 vergl. m. 2 Cor. 11, 18; 1 Cor. 2, 13.

[3]) S. 396.

Theismus von vorn herein einem begründeten Bedenken begegnet. War, wie Holsten selbst anerkennt, [1]) in dem Denken des Paulus der jüdische Gottesbegriff zu mächtig, als daß dagegen eine solche Selbstständigkeit der Materie hätte aufkommen können, wie ihn der gnostische Dualismus fordert, so konnte unter jener Voraussetzung das Böse um so mehr nur als ein durch die göttliche Schöpferthätigkeit selbst gesetztes von ihm betrachtet werden, sofern dasselbe darnach eben nur als die naturnothwendige Lebensbethätigung des ursprünglichen menschlichen Seins erscheint. Thatsächlich aber hat Paulus, wie Röm. 5, 12 beweist, den Ursprung der Sünde auf einem wesentlich verschiedenen Wege zu erklären gesucht. Denn der Satz, daß durch einen Menschen die Sünde in die Welt eingetreten sei, kann ohne irgend welche Gewaltsamkeit nicht in den Gedanken aufgelöst werden, es sei in der Uebertretung Adams nur das von Anfang an dem Menschen immanente sündige Princip zur actuellen Wirklichkeit oder zur Erscheinung gelangt; [2]) man muß dann entweder dem *εἰςέρχεσθαι* eine ihm in Wirklichkeit fremde Bedeutung zuschieben, oder den ganz allgemeinen Begriff der *ἁμαρτία* ohne nachweisliche Berechtigung zu dem specielleren der *παράβασις* verengern. Denn nur von letzterer könnte darnach wirklich ein geschichtlicher Eintritt in den *κόσμος* ausgesagt werden, während die als Princip gedachte *ἁμαρτία* uranfänglich im *κόσμος* vorhanden und durch die erste Uebertretung nur in die Erscheinung hinausgetreten wäre. [3]) Allerdings findet sich bei Paulus nirgend ausdrücklich die spätere Erbsündentheorie entwickelt; es kann dies aber nur zu einem Beweise dafür dienen, daß das Denken des Apostels überall nicht sowohl der Erklärung des Ursprunges, als vielmehr der psychologischen Erkenntniß des Wesens der Sünde zugewendet ist. Hierfür bot sich ihm der Gegensatz von Geist und Fleisch als ein Gegensatz zweier Principien des sittlichen Verhaltens dar, und die Materialität des menschlichen Wesens ist nicht an sich, sondern nur insofern, als ihr erfahrungsmäßig die Bedeutung eines wirksamen Lebensprincipes zukommt, Quelle und

---

[1]) S. 400.

[2]) Holsten S. 418. Baur. Neutest. Theol. S. 191.

[3]) Vergl. auch Theol. Litteraturbl. 1857. Nr. 42. S. 967. Weiß. S. 263.

Grund alles sündigen Einzelverhaltens. Nur in diesem Sinne kann Röm. 7, 14 der pneumatischen Beschaffenheit des Gesetzes die fleischerne Wesenheit des Menschen gegenüber gestellt sein; denn allerdings ist *σαρκινός* (im Unterschiede von *σαρκικός*) Bezeichnung der Wesenheit, nicht des Verhaltens, ebenso wenig aber besagt der fragliche Satz nur, daß der dem Gesetze gegenübergestellte Mensch ein in materieller Leiblichkeit existirendes Wesen sei, was ja von den pneumatischen Mitgliedern der Gemeinde Christi für die Dauer ihres irdischen Lebens nicht minder gelten würde (vgl. auch 1 Cor. 3, 1). Vielmehr nur insofern ist die fleischerne Beschaffenheit die unmittelbare Voraussetzung für die Sündenknechtschaft, als sie ein Ausdruck für das Wesen des Menschen schlechthin, als das gesammte Sein desselben ein in dies Fleisch gleichsam selbstlos versenktes ist. Unterscheidet aber Paulus von diesem *εἶναι ἐν σαρκί* (Röm. 8, 8 f.), welches mit dem *εἶναι κατὰ σάρκα* zusammenfällt (V. 5), ein anderes, welches mit dem Bestimmtwerden durch das Princip des Geistes zusammenbesteht (2 Cor. 10, 3; Gal. 2, 20); so wird hierdurch die Unterscheidung zwischen dem Fleische als wirksamen Princip und dem Fleische an sich, auch nach seiner Lebendigkeit, gerechtfertigt, und wir werden nun nicht mehr sagen dürfen, es sei diesem wesentlich, eine *σάρξ ἁμαρτίας* zu sein. Denn daß die *σάρξ* selber Feindschaft gegen Gott sei, [1]) sagt Römer 8, 7 nicht, wo vielmehr von einem *φρόνημα τῆς σαρκός* die Rede ist; dieses aber, wie die *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* (Gal. 5, 16) werden wir in keinem anderen Sinne zu fassen haben, als in welchem früher das entgegenstehende *φρόνημα* oder *ἐπιθυμεῖν* des Geistes erklärt wurde. Es mag zugestanden werden, daß eine Anschauung, wie die bisher dargelegte, ihrer Natur nach immer irgend wie zu jenem vollendeten Dualismus zwischen Geist und Sinnlichkeit hinneigen muß; nichts desto weniger werden wir an der bestimmten Unterscheidung von Beiden festhalten dürfen, um so mehr, als überhaupt die abstracten Consequenzen einer Theorie nicht selten den eigenen Gedanken ihres Urhebers hinter sich zurück lassen. [2]) —

---

[1]) Holsten. S. 396.

[2]) Uebrigens ist es nicht gerechtfertigt, wenn Holsten (S. 443) das *θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος* von einer „Abtödtung der Sinnlichkeit" im mönchisch-asketischen Sinne versteht, schon deshalb, weil nach dem ganzen

Es ist ein längerer, vielleicht auch beschwerlicher Weg gewesen, den wir in dem Bisherigen zurückgelegt haben, und, wie schon früher bemerkt, kann die Bedeutung des auf demselben gewonnenen Ergebnisses für unsere eigentliche Aufgabe erst durch die weitere Untersuchung herausgestellt werden. Hier möge die Erinnerung genügen, daß die allgemeine Bedeutung, welche dem Gegensatze von Fleisch und Geist am Eingange dieses Abschnittes schon für die nähere Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffes gegeben wurde, sich uns hinlänglich gerechtfertigt hat. Hiermit ist aber zugleich für den Gedankenkreis des Apostels die innere nothwendige Beziehung der δικαιοσύνη zu ihrer Folge, der ζωή — oder wie wir mit modernem Ausdrucke sagen könnten, des verwirklichten höchsten Gutes — aufgewiesen. Denn daß der Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα eben so sehr ein physischer im weitesten Sinne des Wortes, wie mittelbar ein ethischer ist, daß ebenso in dem Begriffe der ζωή selbst, wie in dem entgegengesetzten des θάνατος, beide Seiten untrennbar mit einander verbunden sind, wird nach dem schon Ausgeführten keines weiteren Beweises bedürfen, und kann nur da nicht in seinem vollen Umfange gewürdigt werden, wo man die scharfgezogenen Gränzen für den Begriff der σάρξ verwischt, den entgegengesetzten des Geistes aber in Folge davon ungerechtfertigt verengt. Ist das Fleisch und überhaupt die irdische Materie von Paulus ohne Zweifel als das an sich Vergängliche gedacht (vgl. z. B. 1 Cor. 15, 42 ff. bes. V. 50), so kann ein in dasselbe aufgehendes Leben auch nur der nämlichen Nichtigkeit oder dem Tode anheimgefallen sein; und umgekehrt, ist der Geist als solcher Quelle des Lebens, so trägt auch der im Geiste Seiende eben damit das Princip unvergänglichen Lebens in sich. Es ist daher im eigentlichsten Verstande gemeint, wenn Röm. 8, 23 der den Gläubigen mitgetheilte Geist als Anfangsverwirklichung (ἀπαρχή)

Zusammenhange die Beziehung des Ausdruckes eine umfassendere sein muß (vgl. Gal. 5, 19 f.) Πράξεις τοῦ σώματος ist gleichbedeutend mit ἔργα τῆς σαρκός, und σῶμα bezeichnet die σάρξ nur als concrete, d. h. in Form eines Leibes vorhandene; die hier gemeinten Bethätigungen des Leibes sind darnach nicht die sinnlichen Triebe rein als solche, sondern Wirkungen auf dem sittlichen Gebiete, welche nach der dargelegten Anschauung des Paulus von der auch in dem Gläubigen noch relativ selbstständigen materiellen Leiblichkeit als ihrem letzten Princip ausgehen. Röm. 13, 14 aber liegt der Ton auf εἰς ἐπιθυμίας.

des in jenem Aeon zur vollen Erscheinung Kommenden bezeichnet wird; es zeigt sich aber auch von hier aus, daß es kein Widerspruch mit der Rechtfertigungslehre des Apostels ist, wenn stellenweise das Leben und Wandeln im Geiste als Bedingung für den zukünftigen Besitz des ewigen Lebens erscheint (Röm. 8, 13; Gal. 6, 8). Denn wenn auch das letztere einerseits die Folge einer gnadenweise ertheilten Gerechtigkeit ist, so kann es auf der anderen Seite selber nur in und mit dem Geiste verliehen werden. Was also nach einer Betrachtungsweise als das Verhältniß einer durch göttlichen Willensbeschluß festgestellten Bedingung zu einer durch eben diesen Willen daran geknüpften Verheißung erscheint, gestaltet sich nach einem anderen Gesichtspunkte vielmehr als ein Naturzusammenhang von Ursache und Wirkung, ja fällt in gewissem Betracht unmittelbar zusammen. Findet dies nun freilich seine eigentliche Geltung, streng genommen, nur da, wo die Gerechtigkeit eine auf Seiten des Menschen subjectiv durch den Geist verwirklichte ist; so werden wir doch die allgemeinen Grundzüge dieses Verhältnisses auch da noch wiedererkennen, wo der hier in Frage kommende Thatbestand unmittelbar nur als ein ideell vorhandener erscheint, sofern derselbe nämlich auch so durch den Begriff des Geistes seine wesentliche Bestimmtheit empfängt. Denn daß auch die specielle Heilslehre des Apostels durch jene allgemeine Grundanschauung bedingt sein werde, läßt sich, auch abgesehen von dem über den einheitlichen Begriff der Gerechtigkeit Bemerkten, erwarten, und wir haben somit durch die bisherige Untersuchung die Grundlage gewonnen, von der aus wir hoffen dürfen, zu einem tieferen Einblick in Bedeutung und Wesen des Heilsmittlers selber zu gelangen.

Zweites Capitel.

Die Heilsbegründung.

Die Erkenntniß von dem, was nach Paulinischer Anschauung Christus ist, schloß für uns als Voraussetzung alles Anderen die Erkenntniß seiner wesentlichen Heilsbedeutung in sich; es ist aber nicht sowohl der Inhalt des durch Christum vermittelten Heiles überhaupt, welcher uns nunmehr zu beschäftigen hat, als vielmehr die Frage, in wiefern oder in welcher Weise dasselbe ein durch ihn vermitteltes sei.

Hier tritt nun sofort auch der oberflächlichsten Betrachtung die Alles überragende Bedeutung entgegen, welche grade dem Schlußpunkte des irdischen Lebens Jesu, oder seinem Kreuzestode zufällt. Auf die Thatsache dieses Todes leiten mittelbar oder unmittelbar die mannichfach verschlungenen Fäden in der Gedankenentwicklung des Apostels zurück — sie bildet den Brennpunkt seines Bewußtseins, wie seiner Verkündigung, so daß sein ganzes Wissen um Jesum Christum ein solches um ihn als den Gekreuzigten (1 Cor. 2, 2), seine ganze Predigt ein Wort vom Kreuze (1 Cor. 1, 18) ist. Es wird daher auch für uns Alles darauf ankommen, dem Sinn dieser Thatsache vom Standpunkte des Paulinischen Bewußtseins aus zu ermitteln, den inneren oder geistigen Hergang zu erkennen, welchen für ihn die Hülle eines äußerlichen Geschehens in sich schloß. Denn auch hier würden wir vergeblich nach einer ausdrücklichen Lehrdarstellung in den Briefen des Apostels suchen, welche ja überall eine vorangegangene mündliche Verkündigung des Evangeliums bereits voraussetzen, und die vereinzelten Aussagen, welche auf jenen Mittelpunkt der Paulinischen Predigt hinweisen, haben, wie die Erfahrung hinlänglich zeigt, verschiedenartige Auffassungen und Combinationen nicht ausgeschlossen. Um so mehr erscheint es geboten, die für die Fragestellung selber in Betracht

kommenden Momente von vorn herein scharf in das Auge zu fassen; hier aber interessirt uns zunächst, mehr noch als die Frage nach der unmittelbaren, oder durch bestimmte Zwischenglieder vermittelten Heilswirkung des Todes Jesu, die andere, wie sich derselbe seinem inneren Gehalte nach zu dem Leben verhält, welches in ihm seinen Abschluß gefunden hat. M. a. W.: Ist der Tod Jesu dem Apostel eine isolirte, in völliger Selbstständigkeit und Abgeschlossenheit dastehende Heilsthatsache? oder berührt Paulus in ihm nur die leuchtende Spitze eines weiteren Zusammenhanges, den man nicht hinwegdenken kann, ohne ihn selber seines inneren Gehaltes zu entleeren? — und wenn das Erstere der Fall sein sollte: wird das Heil von Paulus in einer so ausschließenden Weise auf den Tod zurückgeführt, daß für eine Mitbeziehung auf das irdische Leben des Erlösers in seiner Gesammtheit überall kein Raum mehr bleibt?

Man wird gegenwärtig meist um so weniger geneigt sein, diese letztere Frage zu bejahen, je schwerer es unserem Denken fällt, überhaupt nur jene völlige Isolirung eines einzelnen Lebensmomentes zu vollziehen. Ebenso wenig freilich darf dies für unsere Auffassung der Paulinischen Anschauung bestimmend sein, vielmehr werden hier rein exegetische Instanzen zu entscheiden haben. Fragen wir demnach, ob der durchgängigen Betonung des Todes Jesu bei unserem Apostel nicht stellenweise ein der Totalität seines Lebensverhaltens, oder seiner Erscheinung zugeschriebener Heilswerth an die Seite trete? so scheint daran, daß dies wirklich der Fall sei, zunächst Röm. 5, 18 f. einen Zweifel nicht zu gestatten — aber auch Röm. 8, 3 scheint hierher gezogen werden zu müssen, und zwar fällt diese letztere Aussage um so mehr in das Gewicht, als sie unmittelbar an den Gegensatz der im voranstehenden Capitel besprochenen Begriffe, also an die allgemeinen Voraussetzungen der Paulinischen Heilslehre anknüpft. Was sich aus der voranstehenden Darlegung ergeben hatte, faßt der Apostel noch einmal in den Satz zusammen, daß er für seine Person (*αὐτὸς ἐγώ*), d. h. abgesehen von der Lebensgemeinschaft mit Christo, zwar mit dem *νοῦς* dem Gesetz Gottes, hingegen mit dem Fleische dem Gesetz der Sünde diene (Cap. 7, 25), um daraus sofort zu folgern, daß also für die in der Gemeinschaft mit Christo Jesu Befindlichen überall keine Verdammniß mehr Statt habe, sofern eben, wie er aus persönlicher Erfahrung bezeugt, das in solcher Vereinigung

mit dem Herrn für sie vorhandene Gesetz des lebendig machenden Geistes sie befreiet habe von dem Gesetze der Sünde und des Todes (Cap. 8, 1 f.)[1]. Diese letztere Aussage wird nun durch den Hinweis auf ein bestimmtes durch Christum vermitteltes Thun Gottes näher erläutert; Gott nämlich hat seinen Sohn gesandt in einer Gleichgestaltung der σὰρξ ἁμαρτίας, welche letztere die Ohnmacht des Gesetzes bewirkte, und die Sünde im Fleisch verurtheilt, damit nun in uns, die wir in Folge dessen nicht mehr nach Fleisch, sondern nach Geist wandeln, die Gesetzesforderung ihre Erfüllung finde. Es kommt hier Alles auf das richtige Verständniß der Worte κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί an (V. 3). Zunächst ist ohne Zweifel durch den ganzen Zusammenhang die altprotestantische, auch von neueren Auslegern[2]) noch vertretene Auffassung ausgeschlossen, wonach an die in Christi stellvertretendem Tode geschehene Bestrafung der menschlichen Sünde und die hierdurch bewirkte Sühnung derselben gedacht werden soll.

---

[1]) In Uebereinstimmung mit Schott (Der Römerbr. s. Endzwecke und Gedankengange nach. S. 284) beginne ich den neuen Abschnitt mit dem Satze ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγώ κ. τ. λ., Cap. 7, 25. Auch noch die voranstehenden Worte εὐχαριστῶ κ. τ. λ. mit aufzunehmen (Hofmann. H. Schr. III. 1. S. 293 f.), möchte schon deswegen unthunlich sein, weil das stärkere ἄρα οὖν, 7, 25, im Vergleich zu dem einfachen ἄρα, 8, 1, auf einen an ersterer Stelle vorliegenden Einschnitt des Gedankens hinweist; auch kann ich nicht leugnen, daß mir die Annahme, das ἄρα οὖν solle aus den mit Betonung zu lesenden Worten διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ eine unmittelbare Folgerung ziehen (wie übrigens auch Schott will) ziemlich künstlich erscheint.

[2]) Philippi. Comment. 2. A. S. 285. Tholuck. Comment. 5 A. S. 392 ff. Delitzsch. Comment. z. Br. a. d. Hebräer. S. 716 ff. Willkührlich sind die Versuche, die Vorstellungen von Bestrafung und Vernichtung der Sünde mit einander zu combiniren. Vgl. z. B. Meßner. S. 242. Usteri. S. 210 f. vgl. S. 129 ff. (nach Letzterem denkt sich Paulus Sündenschuld und Sünde identisch, wie er auch für beide Begriffe das eine Wort ἁμαρτία habe [?]. S. 211), übrigens auch Philippi. S. 286 f., nach welchem κατακρίνειν so viel heißen soll, wie: durch Verdammung wegschaffen, sühnend tilgen. Dieselben beweisen nur, daß man sich der Anerkennung nicht entziehen kann, es sei der Gesichtspunkt einer Brechung der Sündenmacht der durch den Zusammenhang erforderte. Daß übrigens das Verbum κατακρίνειν selbst in seiner Bedeutung zwei ganz verschiedene Begriffe mit einander vereinige, ist gradezu eine sprachliche Unmöglichkeit, denn in wiefern dafür die von Philippi herangezogene Stelle Joh. 12, 31 vgl. mit 16, 11 etwas beweisen soll, vermag ich wenigstens nicht zu erkennen.

Denn es handelt sich ja doch hier offenbar nicht um diesen letzteren Begriff oder den Gedanken einer Aufhebung der Sündenschuld, sondern um dasjenige, was bewirkt hat, daß die Sünde bei den Gläubigen nicht mehr die das Leben thatsächlich beherrschende Macht ist — wie denn ja als unmittelbarer Zweck des göttlichen Thuns der Satz hingestellt wird: ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν κ.τ.λ. (V. 4). Nicht die Bestrafung also, sondern nur die principielle Aufhebung der Sünde kann gemeint sein. Denn allerdings heißt κατακρίνειν nicht „vernichten" oder etwas Aehnliches, sondern „verurtheilen", eben so wenig aber kann es sich nach dem ganzen Zusammenhange um eine bloße Erklärung Gottes darüber handeln, daß die Sünde kein Recht mehr am Menschen habe, [1]) da eine solche für die thatsächlich vollzogene Befreiung von dem Sündengesetze doch nur eine sehr unzureichende Voraussetzung darbieten würde. Vielmehr an eine solche durch die That geschehene Verurtheilung der Sünde ist zu denken, welche in ihrer, sei es realen, sei es ideellen Aufhebung selber sich vollzogen hat, und man wird daher den Grund, weshalb der Apostel grade diese indirectere Bezeichnung gewählt hat, hauptsächlich wohl in einem beabsichtigten Gegensatze zu dem nach V. 1. nicht mehr stattfindenden κατάκριμα suchen müssen. [2]) Die nähere Bestimmung des Gedankens selber hängt nun wesentlich von der Fassung des Participialsatzes πέμψας κ. τ. λ. und dem dadurch bedingten Verhältnisse desselben zum Hauptsatze ab. Am Nächsten scheint ohne Zweifel die Uebersetzung zu liegen: „Gott verurtheilte die Sünde in Fleisch, indem (oder: dadurch, daß) er seinen Sohn sandte u. s. w.; hiernach also würde die Erscheinung Christi im Fleische überhaupt als dasjenige hingestellt, wodurch bereits jene wirksame Verurtheilung der Sünde sich vollzogen habe. [3]) Der zu Grunde liegende Gedanke kann dann aber wohl nur der sein, daß in Christo, dem sündlos an der nämlichen σάρξ, wie wir, Theil Habenden, an einem entscheidenden Punkte jener tiefgreifende Zusammenhang zwischen dem Fleische und der Sünde durchbrochen

---

[1]) Darauf scheint hinauszukommen, was Hofmann, Schriftb. II. 1. S. 355 f. sagt.

[2]) Vgl. Meyer und de Wette z. St.

[3]) Vgl. z. B. Ritschl. S. 85. **Reuss**. Histoire de la théol. II, p. 80 sq. Weiß. S. 327 f.

und dadurch zugleich ein neuer geschichtlicher Anfang, die reale Potenz einer, im Gegensatze zu der bisherigen, durch das Princip des Geistes bestimmten menschheitlichen Entwicklung vorhanden sei. Das von der sehr modernen Färbung dieses Gedankens hergenommene Bedenken würde sich, so scheint es, unschwer durch eine Verweisung auf Röm. 5, 12 ff. beseitigen lassen, da ja hier nicht nur Adam und Christus in ihrer beiderseitigen Bedeutung für die Menschheitsgeschichte überhaupt einander gegenüber gestellt werden, sondern auch bei Letzterem das Gewicht auf den von ihm geleisteten Gehorsam fällt. Denn wenn dieser V. 18 als ein *δικαίωμα*, d. h. als eine Verwirklichung von Recht oder Gesetz bezeichnet ist, so legt dieser Ausdruck eine Vergleichung des Cap. 8, 1 ff. ausgesprochenen Gedankens nahe, und wie die Erfüllung des göttlichen Willens bei den Gläubigen darauf beruht, daß ihr Wandel, obwohl im Fleische sich vollziehend, doch nicht durch das Fleisch bestimmt ist, so kann auch der Gehorsam Christi nur als eine in Kraft des Geistes geschehene Bewältigung der vom Fleische ausgehenden menschlichen Sünde betrachtet werden. Diese Auffassung würde auch dann noch zu Recht bestehen können, wenn Röm. 5, 18 f. nicht sowohl an die Totalität des sittlichen Lebensverhaltens Christi, als vielmehr an den Todesgehorsam desselben sollte zu denken sein, wie ja allerdings im Vorangehenden nur der Tod als heilsbegründend hervortritt; denn sofern es das subjective Moment des Gehorsams ist, auf welches der Nachdruck fällt, läßt sich das im Tode Jesu Geschehene von der gesammten Berufserfüllung desselben nicht wohl loslösen.

Dennoch kann die eben im Umrisse gezeichnete Anschauung für Paulinisch **nicht** gehalten werden, und erweist sich vor Allem die für Röm. 8, 3 aufgestellte Erklärung als undurchführbar. Man braucht zunächst noch gar nicht einmal darauf Gewicht zu legen, daß nach dem Gesagten die sonst überall sich darbietende ausschließliche Betonung des Todes Jesu immer etwas Auffälliges behalte; wohl aber ist der Gedanke, daß bereits mit der irdischen Erscheinung Jesu als solcher die Sünde im Princip vernichtet und ein Neues an ihre Stelle getreten sei, nicht nur ein den sonstigen Ausführungen des Apostels völlig fremder, sondern derselbe tritt bestimmt in Widerspruch mit einer anderweitig klar vorliegenden Anschauung. Denn das neue Leben der Gläubigen im Geiste wird von Paulus nicht als eine Gemeinschaft mit dem urbildlichen Sein

des irdischen Jesus, sondern als eine Theilnahme an dem Auferstehungsleben des verklärten Erlösers vorgestellt (Röm. 6, 4 ff. vgl. Col. 2, 12 f.; 3, 1 ff.; Ephes. 2, 5 f.); nicht also mit der Erscheinung desselben auf Erden, sondern erst mit seiner Auferstehung ist das neue die Sünde überwindende Lebensprincip vorhanden. Es ist dies ein zu charakteristischer Gedanke, um übersehen zu werden, und ebenso verbietet die Bedeutung, welche dem Abschnitte Röm. 6, 1 ff. innerhalb der Gedankenentwicklung des Briefes zukommt, in jener Beziehung des neuen Lebens der Gläubigen auf die Auferweckung Christi nur eine zufällige und beiläufige Parallele zu erblicken. Daß aber thatsächlich die so sich ergebende Anschauung eine von der obigen sehr bestimmt sich unterscheidende ist, wird man nicht in Abrede stellen wollen. Denn auch die Auskunft, daß das Auferstehungsleben des Herrn zu dem irdischen sich nur verhalte wie die volle Entfaltung zu dem keimartig Vorhandenen oder allmählig sich Herausbildenden, scheitert an dem Gesammtinhalte des durch Röm. 6 dargebotenen Gedankens. Die Theilnahme an der Auferweckung Christi setzt darnach eine Theilnahme an seinem Tode voraus, auf diesen letzteren aber fällt von dem Zusammenhange aus ein Licht eigenthümlichster Art, ein Licht, in welchem es unmöglich wird, das mit jener, der Auferstehung, Eingetretene in einer derartigen Continuität mit dem irdischen Leben Jesu anzuschauen, wie die genannte Auskunft es fordern muß. Im Rückblicke auf das Cap. 5, 20 f. so eben von ihm Ausgesprochene hat der Apostel im Beginne des 6. Capitels die Frage aufgeworfen, ob wir denn nun in der Sünde verharren sollen, damit die Gnade in ihrer Erweisung desto gesteigerter erscheine. Er weist dies zurück durch die Berufung darauf, daß wir ja der Sünde gestorben seien, also unmöglich noch in ihr leben können; fragt es sich aber näher, in wiefern dies geschehen, so erinnert er weiter, daß die Taufe auf Jesum Christum wesentlich eine Taufe in den Tod desselben sei, daß wir demnach mit Christo begraben worden, zu dem Zwecke, um, auch seiner Auferweckung theilhaftig, wie er in Neuheit des Lebens zu wandeln. Wir stehen hier vor einer Anschauung, die uns eben so sehr einen überraschenden Blick in das von Paulus verkündigte Geheimniß des Kreuzes Christi eröffnet, wie sie andererseits den gangbaren Auffassungen desselben weit spröder und fremder gegenübertritt, als man sich gewöhnlich zu gestehen geneigt ist. Konnte sich schon die Frage erheben, welcher Einheits-

punkt denn überall zwischen der leiblichen Auferweckung Jesu und unserem Erstehen zu einem neuen sittlichen Leben vorhanden sei so drängt sich offenbar noch weit mehr die andere Frage auf, wie der leibliche Tod Jesu mit unserem der Sünde Absterben in irgend welche Vergleichung könne gestellt werden? Ja noch mehr: man entleert den Gedanken seines eigentlichen Gehaltes, wenn man darin nur ein Gleichniß oder eine Parallele erblickt zwischen dem, was an Christo geschehen, und dem, was bei uns Statt haben soll. Nicht von einer durch die Taufe übernommenen Verpflichtung, [1]) sondern von Etwas, das mit uns als ein allem eigenen Thun Voranliegendes geschehen ist, redet der Apostel, und der Tod Christi ist ihm nicht etwa nur ein, übel genug gewähltes, Vorbild sondern eine Thatsache, welche für jeden zu ihm in Beziehung Tretenden der Abschluß seines sündigen Lebens selber ist. Wie aber soll dies verstanden werden? Kommt der Tod Christi für die Paulinische Heilslehre wesentlich als höchste That der Selbstaufopferung oder Selbstbewährung in Betracht, ist er somit die Vollendung eines heiligen, von Gott getragenen Lebens — wie soll er in seiner Beziehung auf die Gläubigen zum Abschlusse eines Lebens der Sünde werden? Denn auch die Auskunft ist uns versagt, daß man nicht in Gemeinschaft mit dieser heiligen Lebensvollendung treten könne, ohne eben damit der bisherigen Bedingtheit durch die Sünde entnommen zu sein; dem Apostel fällt eben nicht Beides in Eins zusammen, sondern er scheidet ausdrücklich so, daß die Todesgemeinschaft nur ein Aufhören des Alten bewirkt, an dessen Stelle erst die Theilnahme an der Auferstehung Jesu ein Neues setzt, und nicht das Vorhandensein von diesem macht, daß jenes hinwegfällt, sondern umgekehrt hat jenes zur Folge, daß dieses eintritt. Mag man daher immer mit Hofmann [2]) hervorheben „daß sein [Christi] Sterben nicht blos seines persönlichen Lebens Abschluß war, sondern Abschluß des bisherigen mit Sünde behafteten Lebens der Menschheit, als deren Heiland er erschienen und dann auch gestorben ist" — so ist damit die Frage selber, in wiefern dies gesagt werden könne, nicht beantwortet, und überhaupt dürfte schwerlich die Hofmann'sche Auffassung der neutestamentlichen Heilslehre, die ihm ja überall nur eine ist, den geeigneten Schlüssel

---

[1]) Usteri. Paulin. Lehrbegr. S. 223. Dähne. Paulin. Lehrbegr. S. 94.
[2]) H. Schr. II. 3. S. 150 vgl. auch Schott. S. 257.

für die in Betracht gezogenen Paulinischen Aussagen darbieten. Denn eben nach ihr, wenn ich sie irgend richtig verstehe, hat in dem Tode Jesu das bisherige Leben der Menschheit nur dadurch seinen Abschluß gewonnen, daß in und mit der so vollendet vorliegenden Bewährung des Heilsmittlers ein neues Verhältniß der in ihm gleichsam zusammengefaßten Menschheit zu Gott hergestellt und damit natürlich das bisherige aufgehoben ist. Hiernach aber müßte consequenter Weise gesagt werden, daß die Gemeinschaft mit diesem Tode zunächst und unmittelbar eine solche mit dem dadurch sich abschließenden positiven Leben und erst mittelbar in sofern auch ein Aufhören des bisherigen, entgegengesetzten sei — wogegen das vorhin Bemerkte seine Gültigkeit behält. — Nicht minder aber muß es vom Standpunkte der noch gewöhnlicheren Auffassung, welche dem Tode Jesu wesentlich die Bedeutung eines stellvertretenden Strafleidens zuschreibt, kaum erklärlich erscheinen, wie der Apostel zu der Röm. 6 vorliegenden Darstellung gekommen sei. Denn unser Mitbetheiligtsein an diesem Sterben könnte doch eben nur ein Mitbetheiligtsein an der darin geschehenen Büßung besagen; es könnte darnach wohl von einem der Sündenschuld oder -strafe, nicht aber von einem der Sünde selber Absterben geredet werden. Man sieht sich daher von dieser Seite genöthigt, durch Einschiebung eines Zwischengedankens die letztere Vorstellung mit der ersteren zu vermitteln; man weist darauf hin, daß der Gläubige Christi Strafleiden nicht als sein eigenes wissen und empfinden könne, ohne thatsächlich für seine Person mit der Sünde zu brechen, oder darauf, daß das Bewußtsein der Vergebung den unmittelbaren Quell der Lebensheiligung bilde.[1]) Aber Paulus bekämpft ja eben die mögliche Meinung, daß die aus Gnaden ertheilte Gerechtigkeit vielmehr ein Anlaß zum Verharren in der Sünde werden dürfe, und wenn er darum dieser den Satz gegenüberstellt, daß die Betheiligung an dem Tode Jesu für den Betheiligten die Bedeutung eines der Sünde Erstorbenseins habe, so muß dies in völliger Unmittelbarkeit von ihm gemeint sein. Jede Einschiebung eines Mittelgliedes dient nur dazu, die charakteristische Eigenthümlichkeit des Gedankens zu verwischen, damit aber der Argumentation selber die eigentliche Spitze abzubrechen.

[1]) Vgl. z. B. Philippi. S. 204 ff. Meßner. Lehre d. Apostel. S. 246. 264.

Wie kann zudem Paulus von einem *ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ* (*Χριστοῦ*) sprechen (V. 5), wenn der Tod, um welchen es sich handelt, nicht nur seiner Form (was ja in keinem Falle wegzuleugnen ist), sondern auch seiner innerlichen Bedeutung nach beide Male ein so völlig verschiedener ist, wie jene Auffassung nothwendig annehmen muß? Noch klarer tritt die angegebene Incongruenz bei der dem Gehalte nach analogen Aussage 2 Cor. 5, 14 hervor, daß, wenn Christus als Einer für Alle gestorben, hiermit Alle gestorben seien. Auch hier kann nicht an eine stellvertretende Uebernahme der im Tode gipfelnden Sündenstrafe gedacht werden, in dem Sinne, daß der Satz einen Beweis der uns von Christo erwiesenen Liebe darbieten wollte. Denn der Ton liegt ja offenbar auf dem Folgesatze; nicht daß Christus für Alle gestorben, sondern daß ein Sterben Aller Statt gefunden habe, hebt Paulus hervor, dieses letztere aber kann nach dem ganzen Zusammenhange nur von einem geistigen Aufhören des früheren durch die Sünde bestimmten Lebens, also im Sinne von Röm. 6 als ein *ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ* verstanden werden (vgl. namentlich V. 16 f.). Ist also der Sinn, daß dieser Tod Aller sich (ideell) in dem Tode des einen Christus vollzogen, daß das an ihm, als dem Vertreter der Gesammtheit, Geschehene unmittelbar für diese selber Gültigkeit habe; so tritt hier noch klarer die logische Nöthigung hervor, zwischen jenem realen Vorgange und dem in demselben beschlossenen ideellen ein wirklich stattfindendes Gemeinsames anzuerkennen.[1]) Soll der Gedanke wirklich in seiner Schärfe gewahrt bleiben, so darf der Tod, um welchen es sich handelt, seiner inneren Bedeutung nach für Christum selber nicht etwas wesentlich Anderes gewesen sein, wie für die in ihm Befaßten — d. h. aber, er darf nicht das eine Mal im Sinne, sei es einer sittlichen Selbstvollendung, sei es eines Tragens von Fluch oder Strafe, das andere Mal dagegen als eine Loslösung von der Sünde aufgefaßt werden. Vielmehr führt die Röm. 6, wie 2 Cor. 5, 14 ausgesprochene Anschauung, sobald man sie in ihrer vollen Consequenz vollzieht, offenbar auf den Gedanken, daß auch Christus für seine Person, wie man dies nun näher bestimmen möge, der Sünde abgestorben sei. Erst so wird es wirklich verständlich, wie die Betheiligung

[1]) In ganz unklarer und schillernder Weise gehen bei Osiander (Comment. S. 210 ff.) der ethische und der gerichtliche Gesichtspunkt neben einander her.

an seinem Tode für die Gläubigen unmittelbar den Werth einer Loslösung von der Sünde haben, wie der Abschluß des irdischen Lebens Jesu unmittelbar als ein Abschluß des bisherigen durch die Sünde bestimmten Lebens der Menschheit betrachtet werden könne.

Es war zunächst nur die logische Consequenz des Gedankens, die uns diesem Punkte zugetrieben hatte; die gewöhnliche Verkennung dieses klaren Sachverhaltes muß aber um so auffälliger erscheinen, als Paulus selber in dem Röm. 6 vorliegenden Zusammenhange mit directen Worten ausspricht, was sich uns als ein Schluß aus dem Bisherigen ergeben hatte: *ὃ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν* (V. 10). Denn es heißt allen sprachlichen sowohl, wie logischen Zusammenhang einfach verleugnen, wenn man mehrfach diese Worte nur davon verstehen will, daß der Tod Jesu ein um der Sünde willen geschehener, ihre Sühne oder Aufhebung bezweckender gewesen sei.[1]) Es ist Willkühr, zumal in diesem Zusammenhange, das *ἀπέθανε τῇ ἁμαρτίᾳ* V. 10 in einem völlig anderen Sinne zu nehmen, wie das *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ* V. 2; und wenn vollends Paulus der Aussage: „was er (Christus) gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben, was er aber lebt, lebt er Gott", unmittelbar die andere an die Seite stellt: „so achtet auch ihr euch als todt der Sünde, lebend aber Gott, in Christo Jesu" — so erfordern alle Regeln sonst gebräuchlicher Exegese, daß das von Christo ausgesagte *ἀποθανεῖν τῇ ἁμ.* mit dem *νεκρ. εἶναι τ. ἁμ.*, wie es von den Gläubigen gilt, sachlich gleichbedeutend genommen werde. Dies erkennt wenigstens irgendwie jene andere Auffassung an, welche bei dem *ἀποθανεῖν τ. ἁμ.* den Begriff eines außer Beziehung zur Sünde Tretens festhält, diese Beziehung selber aber bei Christo als eine nur leidentliche gefaßt wissen will.[2]) Auch sie indessen läuft mindestens auf eine Abschwächung des Gedankens hinaus, die für den darauf gegründeten Zusammenhang nur verhängnißvoll

---

[1]) Z. B. Philippi. S. 213 f. Schmid. Neutest. Theol. S. 553. Neander. Geschichte der Pflanz. II. S. 706 f., selbst Lipsius. Die Paulin. Rechtfertigungslehre. S. 127, 129, 142 f. Dem, was Weber (Vom Zorne Gottes. Erlangen 1862. S. 275 f.) zur Erklärung unserer Stelle beibringt, vermag ich überall kaum einen verständlichen Sinn abzugewinnen.

[2]) So Hofmann. Schriftbew. II. 1. S. 351, auch Meyer und Tholuck z. St.

sein kann. Denn nur so lange man den Begriff der Beziehung zur Sünde in möglichst schwebender Allgemeinheit hält, kann man sich überreden, daß wirklich dem Tode Jesu seinem inneren Gehalte nach etwas Analoges auf Seiten unseres Sterbens entspreche, während jede schärfere Fixirung sofort das völlig Heterogene beider Vorgänge hervortreten läßt; ist doch auch nach jener Auffassung, streng genommen, Jesus nicht sowohl der Sünde selber, von der er immer geschieden war, als vielmehr nur dem Leiden abgestorben, welches die Sünde der Menschheit für ihn als den Heilsmittler mit sich brachte. Daß aber der in Frage stehende Satz den Nerv des ganzen Gedankens berühre, daß in ihm Paulus den Grund enthülle, weshalb für den in den Tod Christi Hineinversenkten die Sünde eben damit aufgehört habe zu existiren, kann nur vorgefaßte Meinung in Abrede stellen wollen; [1]) meint man also wirklich, der Apostel habe sich für diesen sehr ernst gemeinten Zusammenhang bei einem so vagen, und im Grunde der Sache für diesen Zweck so nichtssagenden Einheitspunkt beruhigen können, wie er nach jener Auffassung noch zurückbleibt? Statt daher zu solchen Abschwächungen unsere Zuflucht zu nehmen, erinnern wir uns lieber, daß nach einer anderen bezeichnenden Aussage desselben Apostels — 2 Cor. 5, 21 — Christus von Gott für uns zur Sünde gemacht worden. Auch den Sinn dieser Stelle hat man freilich umzubiegen gewußt. Vor Allem aber wird die noch in neuerer Zeit geltend gemachte Erklärung, welche hier *ἁμαρτία* im Sinne von „Sündopfer" nimmt, [2]) schwerlich von dem Vorwurfe einer exegetischen Gewaltthat freizusprechen sein. Denn auch die sprachliche Zulässigkeit dieser Bedeutung angenommen, [3]) würde durch dieselbe an unserer Stelle der klar hervortretende Gegensatz sowohl rückwärts zu den Worten *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν*, wie vorwärts zu dem Zwecksatze *ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ* verwischt werden; hat man aber diesen selber für

---

[1]) Es findet hierin doch wohl das vorhin Ausgeführte eine sehr deutliche Bestätigung.

[2]) So noch Ritschl. Die Aussagen über den Heilswerth des Todes Jesu (Jahrbücher für deutsche Theol. 1863. H. 2). S. 249 f.

[3]) Dieselbe ist allerdings nach den von Ritschl angezogenen Stellen Lev. 5, 9; 6, 25 vergl. Ex. 29, 36; Lev. 4, 20, 33 LXX. nicht wohl zu leugnen.

einen nur sehr scheinbaren, nicht aber vom Apostel wirklich beabsichtigten erklärt, so fragt es sich doch eben nach der Berechtigung einer dem unmittelbaren Augenschein so sehr widersprechenden Annahme. Zumal, da nach derselben der Vorwurf dem Paulus nicht erspart bleiben dürfte, sich in ungeschicktester, weil zum Mißverständnisse förmlich einladender, Weise ausgedrückt zu haben. In einer anderen Weise hat Hofmann [1]) den zunächst, wie es scheint, sich darbietenden Sinn der Aussage zu umgehen gesucht, wenn er dieselbe dahin formulirt, daß Sünde als „Widerfahrniß" an Christo verwirklicht worden sei — eine Erklärung, die selber einer Interpretation sehr bedürftig erscheint. Sieht man dieselbe rein für sich an, so wird man zunächst geneigt sein, den Gedanken darin zu finden, daß in dem Todesgeschicke Jesu auf Seiten derer, die es über ihn verhängten, eine Sünde zur actuellen Verwirklichung gekommen sei; dies aber ist eben nicht Hofmann's Meinung, vielmehr wird dieselbe von ihm näher dahin bestimmt, daß Jesus seiner äußeren Wirklichkeit nach (im Gegensatze zu seiner innerlichen) zum Sünder geworden sei. Indessen, ist Sünde doch stets etwas Innerliches und kann daher Niemand rein seiner äußeren Wirklichkeit nach dazu werden, so besagt dieser Gedanke offenbar nichts Anderes, als daß der Tod eines Verbrechers, den Jesus erlitten, ihn für Andere als einen Sünder dargestellt habe, oder daß er Anderen dadurch als ein solcher erschienen sei. Dieses Erscheinen aber, sofern ihm in keinem Betracht, nämlich weder realiter, noch ideell, Etwas in der Wirklichkeit entsprechen soll, läuft auf einen bloßen Schein hinaus. Daß hiermit, auf die Sache selber gesehen, ebenfalls der scharf ausgeprägten Antithese des Apostels die Spitze abgebrochen ist, sollte einer besonderen Bemerkung nicht bedürfen, man müßte denn die Gerechtigkeit, welche wir umgekehrt in Christo werden sollen, ebenfalls nur von einem Schein derselben verstehen. Zu solchen Erklärungen wird sich allerdings mehr oder weniger Der genöthigt sehen, welcher anderweitig eine mit dem nächsten Wortsinne unserer Stelle unverträgliche Erkenntniß der Paulinischen Heilslehre gewonnen zu haben meint; für uns ist eine solche Nöthigung so wenig vorhanden, daß die in ihrem ungeschwächten Gehalte belassene Aussage vielmehr dem Ergebnisse der bisherigen Untersuchung zu einer Bestätigung

---

[1]) Schriftbeweis. II. 1. S. 329 f. vgl. H. Schr. II. 3. S. 164 f.

dient. Denn auch das ist ein vorschnelles Verfahren, wenn man andererseits fast durchgängig den Gedanken, daß Gott Jesum zur Sünde gemacht, ohne Weiteres in den anderen umsetzt, daß er ihn als einen solchen behandelt, oder an ihm das den Sündern gebührende Gericht vollzogen habe. Schließt auch diese letztere Vorstellung immer irgend wie ein, daß Jesus die Sünde der Menschheit selber vor den Augen Gottes getragen habe, also in irgend welchem Sinne zur Sünde geworden sei; so läßt sich nicht ebenso auch das Umgekehrte sagen, daß dieser Gedanke mit Nothwendigkeit jenen in sich schließe. Um so weniger, als uns bisher eine Bedeutung des Todes Christi entgegengetreten ist, welche sich ebenso ungezwungen an 2 Cor. 5, 21 anschließt, wie sie sich auf der anderen Seite bestimmt genug von der gangbaren Auffassung desselben als eines stellvertretenden Strafleidens unterscheidet. Wir haben demnach überall keine Veranlassung, über den nächsten und unmittelbaren Sinn der Stelle hinauszugehen, daß nämlich durch eine Wirkung Gottes Christus zum Sünder, oder, um den von Paulus gebrauchten allgemeineren Ausdruck beizubehalten, zur Sünde gemacht worden sei — ein Gedanke, durch welchen sich uns unmittelbar erklärt, wie Röm. 6 von ihm gleichfalls ein der Sünde Absterben ausgesagt werden konnte. Denn auch das ist nicht außer Acht zu lassen, daß derselbe grade in dem nämlichen Abschnitte zu lesen ist, in welchem es vorher hieß, daß in dem Tode des Einen Alle dem natürlich sündigen Leben erstorben seien. Bietet uns somit die zuletzt besprochene Stelle eine ausdrückliche Bestätigung dafür, daß die Worte τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν in ihrer ungeschmälerten Geltung belassen sein wollen, so kann sie uns auf der anderen Seite auch zu einem näheren Verständnisse derselben dienen. Allerdings nämlich findet ein Unterschied Statt zwischen Christo und uns, sofern er ein Solcher war, der von Sünde keine Erfahrung an sich selber gemacht hat; wir folgern daraus nun aber nicht, daß er also nur der äußeren Erscheinung, oder dem Scheine nach, sondern vielmehr, daß er ideell zu dem geworden sei, was er der realen Wirklichkeit nach nicht war. Man wende nicht ein, daß Beides im Grunde auf Eines hinauslaufe; es ist dies so wenig der Fall, wie es Eines und dasselbe ist, zu sagen, daß dem Menschen ideell eine Gerechtigkeit ertheilt werde, die er seinem subjectiven Zustande nach nicht besitzt, oder zu sagen, daß ihm der Schein einer solchen verliehen werde. Jesus tritt also hiernach

in eine Beziehung zur Sünde selber, nicht nur in den Bereich ihrer äußeren Wirkungen, und sein Tod ist daher für ihn ein Entnommenwerden aus dem nämlichen Verhältniß zur Sünde, wie es bei uns Statt findet, nur freilich mit dem Unterschiede, daß dasselbe das eine Mal ein nur ideell gesetztes, das andere Mal ein in thatsächlicher Wirklichkeit vorhandenes ist. [1])

Allein dieser ganze Gedanke ist freilich noch ein so wenig greifbarer, daß sich nothwendig die Frage nach der näheren Vermittlung desselben erheben muß, wie denn vor Allem der Umstand noch eine Erklärung zu fordern scheint, daß es grade der leibliche Tod ist, durch welchen Jesus außer Beziehung zur Sünde tritt. Wir werden hierfür noch einmal auf die Stelle Röm. 8, 3 zurückgehen müssen, welche uns die voranstehende Erörterung zunächst hatte aus den Augen verlieren lassen. Dafür, daß dieselbe nicht eine mit der Erscheinung Jesu auf Erden unmittelbar geschehene Verurtheilung der Sünde meinen könne, hoffe ich den Beweis nunmehr vollständig genug geliefert zu haben; es muß also die Sendung des Sohnes ein dem Acte des *κατακρίνειν* zeitlich Vorangehendes sein. Woran anders aber sollten wir nach allem bisher Bemerkten für den letzteren noch denken können, als an den Tod Christi, durch welchen das Leben der Gesammtheit aufgehört hat, durch die frühere Sünde bestimmt zu sein? Bei dieser Auffassung der in Frage kommenden Worte ist nun der Zusatz *ἐν τῇ σαρκί* zu beachten, für welchen (auch wenn der vor *ἐν* fehlende Artikel Nichts beweisen sollte) der ganze Zusammenhang die Verbindung, nicht mit dem Substantiv *ἁμαρτία*, sondern mit dem Verbum *κατέκρινε* fordert. Denn es ist ein seltsames Verkennen des klar Vorliegenden, wenn Hofmann hiergegen einwendet, daß darnach die Worte *ἐν τῇ σαρκί* eine unmotivirte Betonung erhielten, [2]) während vielmehr Alles darauf hinweist, daß dieselben allerdings in nachdrücklichster Weise betont sein wollen. Wenn Paulus noch einmal ausdrücklich hervorhebt, daß die Ohnmacht des Gesetzes durch das Fleisch bewirkt sei, wenn er dem entsprechend V. 4 die Erfüllung des Gesetzes darauf zurückführt, daß wir nicht mehr nach dem Fleische wandeln, welcher Begriff, zusammen mit dem entgegenstehenden des Geistes, auch die folgen-

---

[1]) Vergl. unten.

[2]) Heil. Schr. III. 1. S. 305 f.

den Verse durchaus beherrscht — wenn er endlich offenbares Gewicht darauf legt, daß der Heilsmittler in diesem nämlichen Fleische erschienen sei; so werden wir von vorn herein für die Hauptaussage des Zusammenhanges eine wesentliche Beziehung grade auf diesen Begriff zu erwarten haben. Eine solche wird freilich auch dann nicht wirklich erreicht, wenn man mit den Worten *ἐν τῇ σαρκί* nur gleichsam den Ort angegeben sein läßt, an welchem, oder innerhalb welches sich die Verurtheilung vollzogen habe,[1]) und hiergegen behalten die Einwendungen Hofmann's ohne Zweifel Recht — wohl aber wird Alles sofort klar, sobald man den Satz, „er verurtheilte die Sünde im Fleische", derart auffaßt, daß das unmittelbare Object des *κατακρίνειν* die *σάρξ*, und erst das mittelbare die Sünde ist. Der Sinn ist dann dieser: Gott hat dem Fleische und eben damit zugleich der in ihm beruhenden Sünde das Urtheil gesprochen, in jenem ist unmittelbar diese verurtheilt. Daß *σάρξ* hier nicht auf die Leiblichkeit Christi speciell bezogen werden darf, ergiebt sich aus diesem Zusammenhange von selbst; aber das Fleisch überhaupt ist durch den Tod Jesu doch eben nur insofern betroffen, als vermittelst desselben sein Fleisch der Vernichtung anheimgegeben wurde — ein Act, der, als an dem Heilsmittler geschehen, von universaler Bedeutung ist.[2]) Wie klar und einfach sich hiernach der Gedankenfortschritt gestaltet, tritt grade dann recht hervor, wenn man nach Hofmanns[3]) beachtenswerther Erklärung die Worte *τὸ γὰρ ἀδύνατον . . . σαρκός* als einen selbstständigen Satz auffaßt, des Inhaltes: die Unfähigkeit des Gesetzes lag darin, daß es schwach war durch das Fleisch (*ἐν ᾧ = ἐν τούτῳ ὅτι*). Eben darum, fährt dann der Apostel fort, hat Gott seinen Sohn in eben diesem Fleische gesandt, und in dem blutigen Tode desselben, der seinen materiellen Leib vernichtete, das Fleisch überhaupt, damit aber auch die Sünde selber verurtheilt, damit in uns, deren Wandel nun nicht mehr durch dies Fleisch bestimmt ist, die früher machtlose Gesetzesforderung zur Erfüllung komme. Wer freilich den Begriff der *σάρξ* selber in der beliebten Weise verallgemeinert, macht sich eben dadurch den Einblick in diesen einfachen Gedankenzusammenhang von vorn herein

---

[1]) So z. B. Meyer, Tholuck.

[2]) Vgl. Baur. Neutest. Theol. S. 160 ff. Theol. Jahrb. 1857. H. 1. S. 78, 104 f. Holsten. Zum Evangel. S. 435 ff.

[3]) A. a. O. S. 304. Anders noch Schriftbew. II. 1. S. 356.

unmöglich; umgekehrt werden wir in diesem die sicherste Bestätigung für das über jenen Gesagte erkennen dürfen. Von dem so gewonnenen Ergebnisse aus fällt nun aber zugleich ein helles Licht auf die Röm. 6 ausgeführte Anschauung. Die Bedeutung des Todes Jesu faßt sich darin zusammen, daß er Ertödtung des Fleisches ist, daß durch ihn das sarkische Leben des Mittlers aufhört; für den in Theilnahme an diesem Tode Versetzten hat darum ebenfalls das Fleisch sein Dasein verloren. Findet dies nun auf Solche seine Anwendung, welche doch nicht aufhören sollen, in einem irdisch-leiblichen Leben zu stehen, so kann es für sie nur die Bedeutung haben, daß das Fleisch als ihr geistig-sittliches Leben bestimmende Macht nicht mehr vorhanden, daß somit auch ihr früherer sündiger Zustand ein vergangener ist. Konnte ferner, auch wenn man den allgemeinen Gedanken eines der Sünde Ersterbens festhält, die thatsächliche Kluft zwischen dem leiblichen Tode des Erlösers und diesem geistigen Sterben der Seinen immer noch die Zusammenstellung von Beidem als seltsam erscheinen lassen; so sind nun beide Hergänge durch das weitere Moment einander näher gerückt, daß in beiden Fällen es die Sphäre der σάρξ ist, welche, wenn auch in einem verschiedenen Sinne, verlassen wird. Der Begriff des letzteren in seiner ebenso sehr physischen, wie ethischen Bedeutung bildet somit das reale Mittelglied, die gemeinsame Grundlage, auf welcher sich jene ganze Anschauung erhebt, und es erklärt sich nun auch das ohne Schwierigkeit, inwiefern Paulus das neue geistige Leben der Gläubigen als eine Theilnahme an dem Auferstehungsleben Christi bezeichnen könne, da ja das Freisein von aller sarkischen Bestimmtheit das wesentliche Merkmal des einen, wie des anderen bildet. Nicht minder läßt sich nun der Satz des Apostels, daß Gott Jesum zur Sünde gemacht, in seiner näheren Vermittlung erkennen. Liegt nämlich so das geistige Sterben der Gläubigen in dem leiblichen des Heilsmittlers beschlossen, und hat eben zu dem Zwecke Gott seinen Sohn in den Tod des Fleisches hingegeben, um durch denselben unmittelbar auch dem Fleische, in welchem die menschheitliche Sünde beruhte, sein Urtheil zu sprechen; so fällt am Kreuze offenbar die σάρξ des Erlösers ideell mit jenem zusammen, wird sie ideell zu dem, was sie an sich nicht ist, nämlich zur σάρξ ἁμαρτίας.[1]) Denn auf

---

[1]) Vgl. unten.

diese war ja wesentlich das Absehen Gottes gerichtet, zu dem Zwecke, um in ihr zugleich die Sünde zu verurtheilen; man kann daher in diesem Betracht auch sagen, daß in dem Fleische Christi die Sünde selber als objective Macht ideell befaßt sei. Ohne Zweifel erklärt sich hieraus auch am Ungezwungensten die Wahl des allgemeinen Ausdruckes ἁμαρτία für ἁμαρτωλός in der Stelle 2 Cor. 5, 21. Denn nicht sowohl darauf, daß das persönliche Leben oder das Ich Jesu in dem angegebenen Sinne zu einem sündigen geworden, als darauf, daß seine unpersönliche Außenseite in der ihr ertheilten Eigenschaft einer σὰρξ ἁμαρτίας heilsmittlerisch das Princip der Sünde selber repräsentirt, fällt für diese Anschauung das ganze Gewicht — der Ausdruck ist also an der berührten Stelle viel mehr die genauere, als eine durch rhetorisches Bedürfniß veranlaßte ungenauere Bezeichnung. Ist es also wesentlich die materielle Leiblichkeit, durch welche Jesus in einer Beziehung zur Sünde, einem Verhältnisse des ihr Angehörens steht, so kann das letztere der Natur der Sache nach nur durch den Tod eben dieses materiellen Leibes gelöst werden. [1])

Was dieser ganzen, in ihren Grundzügen nicht von mir zuerst geltend gemachten, Auffassung eine so entschiedene Abneigung entgegenbringt, ist ohne Zweifel das Fremdartige, welches die darnach sich ergebende Anschauung für unser modernes Bewußtsein nothwendig hat, die Isolirtheit, in welcher dieselbe innerhalb des Neuen

[1]) Lipsius (Die Paulin. Rechtfertigungslehre. S. 127 ff.) hat mit Recht in dem Röm. 6, 1 ff. vorliegenden Gedanken eines mit Christo gestorben und auferstanden sein die Summe der Paulinischen Heilslehre erkannt, aber vergeblich wird man sich in seiner Darlegung nach einer Erklärung umsehen, in wiefern überall das an Christo Geschehene mit den an den Gläubigen sich vollziehenden Vorgängen auf eine Linie gestellt werden könne? — ein Umstand, der auch die Heilsbedeutung des Todes Jesu der Hauptsache nach im Dunkel läßt. Doch hat Lipsius die zurückbleibende Lücke offenbar gefühlt, da er sich veranlaßt sieht, in dem zunächst geistigen Sterben und Auferstehen der Gläubigen irgendwie auch ein „physisches" Element anzuerkennen (S. 131 ff. 154 ff.). Als ein ziemlich unzweideutiges Eingeständniß, daß grade im Kernpunkte der in Frage stehenden Paulinischen Anschauung ein völlig Unbegriffenes zurückbleibe, wird man wohl die Aeußerung von Reuss (Histoire de la théol. chrétienne II, p. 165) erkennen dürfen, daß der Glaube „d'une manière toute mystique et en dehors de toutes les combinaisons du scolasticisme, transforme la mort physique en un équivalent de la mort spirituelle du vieïl homme."

Testaments offenbar dasteht. Ich glaube aber eben dadurch gegen den Verdacht wenigstens geschützt zu sein, daß ich nur die eigene dogmatische Ueberzeugung in die apostolischen Aussagen hineingelesen; und ebenso wenig wird man einem Theologen ein Interesse daran zutrauen, die Kluft zwischen den Anschauungen des Urchristenthums und denen der Gegenwart möglichst weit erscheinen zu lassen. Die Frage kann nur die sein, ob jene Auffassung eine objectiv begründete sei? ob die davon abweichenden gangbaren Erklärungen wirklich den Schlüssel darbieten, welcher zwanglos den Paulinischen Ideenkreis in seiner Eigenthümlichkeit erschließt? Und ich muß dies Letztere ebenso verneinen, wie ich das Erstere glaube bejahen zu dürfen. Nur durch Abschwächungen oder Eintragen von Zwischengedanken, welche den inneren Zusammenhang selber lockern, kann man einen Gedanken, wie er Röm. 6, 1 ff. vorliegt, in Einklang setzen, sei es mit der kirchlich überlieferten, sei es mit irgend einer modernen Form der Heilslehre; hingegen hat es sich uns herausgestellt, daß grade dann, wenn man die besprochenen Aussagen in dem beläßt, was sie ihrem Wortlaute, oder dem nächsten Eindrucke nach enthalten, dieselben sich harmonisch zusammenschließen. Ich erinnere noch einmal daran, daß hier Alles zuletzt an dem Begriffe der *σάρξ* hängt. Wer nicht der, meiner Ueberzeugung nach ganz unberechtigten, Verallgemeinerung desselben zu dem der menschlichen Natur beipflichtet, sondern an dem eigentlichen Inhalte festhält, den wird schon der Umstand, daß das Mitgekreuzigtsein mit Christo (Gal. 2, 29) näher als eine Kreuzigung des Fleisches erscheint (Gal. 5, 24), oder daß eine Folge des in Christi Tode geschehenen Sterbens Aller die Worte bezeichnen: *ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα* (2 Cor. 5, 16), auf das richtige Verständniß von Röm. 8, 3 hinleiten müssen. Auch der Gedanke des Apostels, daß durch das Kreuz Christi die Welt ihm gekreuzigt sei, und er der Welt (Gal. 6, 14), geht offensichtlich auf den einer Ertödtung grade des Fleisches zurück, sofern in dieser eben das, was das substantielle Wesen des *κόσμος* ausmacht, die irdische Materie, eine objective den Geist bedingende Macht zu sein aufgehört hat.

Nach dem Ergebnisse der bisherigen Untersuchung liegt also für Paulus die Bedeutung des Todes Jesu in einem rein objectiven Geschehen, welches seinerseits nicht sowohl die Bestrafung, als die Aufhebung der Sünde zum Zwecke hat. Oder sollte dies

wirklich nur eine sekundäre Bedeutung sein, die Paulus nur geltend macht, um das neue sittliche Leben der Gläubigen an den Tod des Messias anzuknüpfen, hingegen für die Centrallehre von der Rechtfertigung ein anderer Gesichtspunkt sich als maßgebend erweisen? [1]) sollte wenigstens die bisher dargelegte Anschauung nur neben einer anderen mit gleichem Anspruche stehen? [2]) Was zunächst das Erstere betrifft, so macht schon die Art und Weise, in welcher der Apostel Röm. 6 argumentirt, schwerlich den Eindruck, als werde hier von ihm dem Tode Christi eine Bedeutung zugeschrieben, welche nicht schon in der ganzen früheren Erörterung des Briefes stillschweigend vorausgesetzt wäre; aber noch mehr, wir finden 2 Cor. 5, 21 die von uns verwerthete Aussage, daß Gott Jesum für uns zur Sünde gemacht, in ausdrücklicher Verbindung mit einem unsere Rechtfertigung zum Inhalte habenden Zwecksatze. Freilich würde selbst dies, wie ich anerkenne, nicht nothwendig beweisen, daß nicht jene That Gottes selber hier unter einen anderen, von uns nicht berücksichtigten Gesichtspunkt, nämlich den eines über die Sünde zu vollziehenden Strafgerichtes gestellt

---

[1]) So Holsten, Z. Evangel., S. 253. Nach ihm soll die für Paulus grundlegende Auffassung des Todes Jesu die sein, daß derselbe ein Sühnopfer für die Sünde des Volkes gewesen, und zwar insofern, als der Tod der Sold der Sünde (S. 251) — d. h. aber doch wohl, er kommt als stellvertretende Uebernahme der Sündenstrafe in Betracht. Dagegen tritt S. 442 offenbar wieder der andere Gesichtspunkt in den Vordergrund; denn wenn auch für beide Auffassungen gleichmäßig die Tödtung des materiellen Leibes Jesu die Voraussetzung bildet, so ist es doch keineswegs einerlei, ob auf die Loslösung vom Fleische als solche, oder auf die darin sich vollziehende Strafe das Gewicht gelegt wird — Beides aber scheint mir von Holsten nicht scharf genug aus einander gehalten zu sein.

[2]) So Baur, Neutestament. Theol., S. 156 ff.; derselbe unterscheidet bei Paulus einen thatsächlichen (stellvertretendes Strafleiden) und einen anthropologischen Gesichtspunkt (Aufhebung der Sünde in der Vernichtung des Fleisches), mit der schließlichen Bemerkung, der eine habe dieselbe Bedeutung, wie der andere (S. 162). — Nicht recht verständlich ist es mir übrigens, wie Holsten (S. 253) behaupten kann, erst in den Vorless. über die Neutest. Theol. berücksichtige Baur, wohl in Folge seiner Anregung, die Röm. 3, 24 ausgesprochene Idee eines Sühnopfers durch stellvertretende Büßung (denn nur so kann ich, wie gesagt, Holsten's Meinung verstehen); was von demselben dort S. 156 f. gesagt wird, finde ich ohne bemerkbaren Unterschied schon im „Paulus" (1. Aufl. S. 537 ff., 2. Aufl. II, S. 162 ff.) ausgesprochen.

sei. Näher dürfte uns gerade die Frage führen, in welcher Weise denn überall von Paulus das neue Leben der Gläubigen an den Tod Christi in seiner durch Röm. 6, 1 ff.; 8, 3 gesicherten Bedeutung angeknüpft werde? Wenn es 2 Cor. 5, 14 heißt, daß in dem Tode des Heilsmittlers Alle als in ihm Befaßte gestorben seien, so handelt es sich dabei um einen rein ideellen Vorgang, welcher unmittelbar keine Umwandlung der subjectiven Zuständlichkeit zur Folge hat, und das Nämliche gilt natürlich auch von der nach Röm. 8, 3 an dem Leibe Christi geschehenen Verurtheilung des Fleisches. Die Vermittlung zwischen Beidem scheint nun durch Röm. 6 dargeboten zu sein, sofern hiernach das mit Christo Geschehene vermittelst der Taufe eine Beziehung auf die Einzelnen als solche erhält. Aber welcher Art ist näher diese Beziehung, dies Betheiligtwerden an dem Tode des Erlösers? ist es als ein reales gedacht in dem Sinne, daß der Einzelne dadurch seiner subjectiven Wirklichkeit nach principiell von der Sünde losgelöst wird? Wie dies geschehen solle, ist offenbar schwer einzusehen, da ja die reale Betheiligung an dem Auferstehungsleben Christi, welche thatsächlich mit der Mittheilung des Geistes zusammenfällt, ausdrücklich als ein hierauf erst folgendes Moment davon unterschieden wird; man müßte also einfach auf die Annahme eines auf verstandesmäßigem Wege nicht weiter aufzulösenden, mystischen, aber nichts desto weniger realen Vorganges zurückgreifen. Nun aber ist weiter zu beachten, daß Röm. 8, 2 die Befreiung von dem Gesetze der Sünde als eine durch das Gesetz des (mitgetheilten) Geistes vollzogene bezeichnet ist, und ohne Zweifel muß dies als die faßbarere, der Wirklichkeit mehr entsprechende Anschauung betrachtet werden. Freilich, hört hiernach das alte Leben eben durch das Vorhandensein des neuen auf, und muß dieses letztere also wenigstens logisch das prius sein, so ist wieder nicht abzusehen, wie damit die Röm. 6 gegebene, offenbar umgekehrte Verhältnißbestimmung in Einklang gesetzt werden könne. Näher betrachtet, ist dies indessen doch nur so lange der Fall, als man an der Voraussetzung festhält, es müßten in jenem Abschnitte das Sterben und das Auferstehen der Gläubigen mit Christo in gleicher Weise subjectiv reale Vorgänge bezeichnen; hingegen schwindet jede Schwierigkeit, wenn man vielmehr jenem im Gegensatze zu diesem eine nur ideelle Bedeutung zuschreibt (denn das συνεγερθῆναι muß allerdings wegen des davon abhängig gemachten περιπατεῖν

ἐν καινότητι ζωῆς als etwas subjectiv Wirkliches gemeint sein). Daß hiermit wirklich der Gedanke des Apostels getroffen werde, dafür scheint auch die im anderen Falle auffällige Trennung von Beidem zu sprechen; denn während, Beides als gleich real gedacht, das Eine nur zugleich mit dem Anderen wirklich vorhanden sein könnte, stellt Paulus vielmehr die Theilnahme an der Auferweckung Christi nur als eine uns aus der Todesgemeinschaft mit ihm sich ergebende Gewißheit (V. 5), ja das Mitleben mit Christo als Gegenstand eines auf diese sich gründenden Glaubens (V. 8) hin,[1]) wodurch freilich nicht ausgeschlossen ist, daß er dasselbe wieder als ein in der Gegenwart seiner Leser bereits Vorhandenes betrachten darf (V. 11). Die Bedeutung der Taufe, soweit sie eine Taufe auf den Tod Jesu Christi ist, würde demnach diese sein, daß sie das in demselben für die Gesammtheit als solche Geschehene auf den Einzelnen als solchen bezöge, freilich ohne daß dabei die Sphäre einer wesentlich ideellen Wirklichkeit verlassen würde; sie wäre gleichsam der Act, durch welchen der Einzelne für seine Person in eine Zugehörigkeit zu der in Christo als dem Gestorbenen befaßten Gesammtheit versetzt würde. Die Argumentation des Apostels aber, durch welche er die Unmöglichkeit eines Verharrens in der Sünde darthut, gestaltet sich nun näher so, daß er aus der Todesgemeinschaft mit Christo, wie sie die Taufe vermittelt, die Nothwendigkeit und Gewißheit eines neuen Lebens entnimmt, dieses aber unmittelbar als ein subjectiv reales auffaßt. Zunächst ist es ein Widerspruch, daß der Christ zugleich sich als einen von der Sünde völlig Geschiedenen wissen und in derselben verharren sollte (V. 2); insofern nun aber in jenem Mitgestorbensein mit Christo, als einem ideellen Vorgange, unmittelbar Nichts in Beziehung auf die subjective Zuständlichkeit bewirkt worden ist, löst sich für Paulus dieser Widerspruch dadurch thatsächlich, daß er auf den untrennbaren Zusammenhang zwischen Tod und Auferstehung Christi zurückgeht. Wie für Christum nach Gottes Rathschluß der Tod ein Durchgang zum neuen Leben gewesen ist, so kann unsere Betheiligung an eben diesem Tode auch nur den nämlichen Ausgang haben; und indem wir so, als auch der Auferweckung Jesu theilhaftig Gewordene, in Neuheit des Lebens wandeln, wird eben dadurch die an uns geschehene

---

[1]) Unrichtig bezieht Lipsius, S. 156 das συζήσομεν auf das künftige Leben.

Kreuzigung des alten Menschen für uns ein Gegenstand persönlicher innerer Erfahrung, [1]) oder m. a. W. das zunächst nur ideell Geschehene ist nun auch (principiell) ein subjectiv Verwirklichtes geworden. Es hält hiernach nicht schwer, die wesentliche Gleichheit der Anschauung in Röm. 6 und Röm. 8, 2 ff. zu entdecken. Allerdings ist damit, daß das Fleisch Christi dem Tode anheimfiel, dem Fleische überhaupt das Urtheil gesprochen, es hat objectiv aufgehört, das Leben der in dem Heilsmittler beschlossenen Menschheit zu bestimmen; damit aber dies zu einem subjectiv Wirklichen werde, bedarf es des Lebensgeistes, der eben dadurch, daß er einen Wandel nach Geist mit sich bringt, den früheren fleischlichen Wandel beseitigt und so das Gesetz der Sünde vernichtet. Es tritt uns hier die nämliche Erscheinung entgegen, wie dort, und eben dies mag zu einer Probe für die Richtigkeit des vorhin Bemerkten dienen. Wenn nämlich einerseits die Vernichtung des Fleisches und der in ihm beruhenden Sünde, so weit sie sich in dem Tode Jesu vollzogen, an sich den thatsächlichen Zustand der Menschheit noch nicht verändert, so wird sie doch offenbar durch den Zwecksatz V. 4 in irgend welchen ursächlichen Zusammenhang zu dem Vorhandensein des neuen Geisteslebens gesetzt, nicht anders, als wie Röm. 6 gleichfalls durch einen Zwecksatz (V. 4), die Lebensgemeinschaft mit Christo von der Gemeinschaft seines Todes abhängig gemacht wurde. Es würde gleichfalls einen Widerspruch ergeben, wenn der Christ, der im Glauben die *σάρξ* als für sich abgethan erkennt, thatsächlich doch noch durch dieselbe beherrscht würde, die ideell vollzogene Aufhebung des Fleisches fordert also die Mittheilung des Geistes, um zur realen Wirklichkeit zu werden, und, daß jene geschehen, giebt die Bürgschaft, daß auch diese von Gott beabsichtigt sei. Hiermit wird sich für das über Röm. 6 Gesagte der

---

[1]) Ich fasse den Zusammenhang so auf, daß V. 5 einen parenthetischen Zwischensatz bildet, welcher nachträglich die begründende Voraussetzung für das Wandeln in Neuheit des Lebens beibringt (vgl. zum Letzteren auch Schott, S. 257 f.), demgemäß aber der Participialsatz V. 6 sich nicht an V. 5, sondern an V. 4 anschließt. Hierfür scheint mir der offenbare Gegensatz von *καινότης ζωῆς* und *παλαιὸς ἄνθρωπος* zu sprechen, der so auch formell noch schärfer hervortreten würde; zudem bezeichnet das *συμφ. εἶναι τ. ὁμ, τ. ἀναστάσεως αὐτοῦ* die Betheiligung an einem einmaligen Geschehen, nicht an einem dauernden Zustande, daher sich auch von dieser Seite das *γινώσκοντες* besser an *περιπατήσωμεν* anschließt.

Vorwurf einer willkührlichen Scheidung, den man etwa erheben könnte, erledigt haben, zugleich aber dürfen wir nunmehr das Ergebniß ins Auge fassen, welches durch das Bemerkte für die Beantwortung der zum Ausgange genommenen Frage gewonnen ist. Dasselbe ist kein anderes, als daß der bis dahin besprochenen Bedeutung des Todes Jesu eine mittelbare Beziehung auf das neue Leben der Gläubigen, eine unmittelbare dagegen auf die Rechtfertigung zukomme. Denn drückt jenes Mitbefaßtsein in dem Tode Jesu, auch sofern es in der Taufe ein für den Einzelnen als solchen gültiges wird, nicht unmittelbar eine Wandlung der subjectiven Zuständlichkeit aus, so kann dasselbe nur auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, oder darauf Bezug haben, daß der Mensch für das göttliche Urtheil nicht mehr als ein dem früheren sündigen Leben Angehöriger in Betracht kommt. Es ist offenbar nur die gebräuchliche Verbindung von Sündenvergebung und Gabe des Geistes in ihrer Anknüpfung an den Taufact,[1]) welche Paulus in den ihm eigenthümlichen Gedanken eines mit Christo Sterbens auf der einen, und eines mit ihm Auferstehens auf der anderen Seite gekleidet hat.[2]) Daß es ihm aber nicht überall fremd ist, Sündenvergebung und Rechtfertigung einander sachlich gleichzusetzen, beweist Röm. 4, 6 ff.; ebenso darf es gegenwärtig wohl als meist anerkannt betrachtet werden, daß der Apostel auch sonst die in letzterer sich vollziehende objective υἱοθεσία als Grund und Voraussetzung der Mittheilung des Geistes ansieht, welcher letztere ihm offenbar irgendwie mit unter den Gesichtspunkt des dem Sohne als solchem zustehenden Erbes, als die grundlegende Wirklichkeit desselben, fällt.[3])

Hier nun ist noch einer anderen Stelle um so mehr Erwähnung zu thun, als grade bei ihr auf's Neue sich herausstellt, daß nur die von uns dargelegte Bedeutung des Todes Jesu den einfachen Schlüssel für Aussagen des Apostels darbietet, mit welchen sich die abweichenden Auffassungen nur mühsam aus einander zu setzen vermögen. Ich meine Röm. 4, 25, die Worte: ὃς παρε-

---

[1]) Vgl. Apostelgeschichte 2, 38.

[2]) Hierin weiche ich von Weiß ab, welcher auch die Todesgemeinschaft als eine reale faßt, sonach das Moment der Sündenvergebung davon unterscheidet (S. 342 ff.).

[3]) Vgl. Gal. 4, 1—7 coll. 3, 14; Rom. 8, 23.

δόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. Die Eigenthümlichkeit derselben beruht offenbar darin, daß hier die Rechtfertigung, statt, wie sonst durchgängig, auf den Tod Jesu, vielmehr auf die Auferweckung desselben gegründet wird. Allerdings erhellt aus dem voranliegenden Zusammenhange ohne Schwierigkeit die Veranlassung, welche Paulus bewog, grade die letztere als Gegenstand des christlichen Glaubens namhaft zu machen. Der Umstand, daß er das Beispiel Abrahams als Beleg für die aus dem Glauben stammende Gerechtigkeit angeführt, ergab das Bestreben, den Glauben Abrahams und den der Christen auch ihrem Objecte nach möglichst an einander anzunähern; jener aber bezieht sich nach V. 17 auf Gott, sofern derselbe ein *ζωοποιῶν τοὺς νεκρούς* ist (vgl. dafür V. 19), und dem entsprechend wird auch der Christenglaube grade auf diejenige Handlung Gottes bezogen, durch welche er Jesum aus dem Tode wieder zu einem neuen Leben erweckt hat (V. 24). Immerhin aber erklärt sich dadurch noch nicht, weshalb die Auferweckung in so ausdrücklicher Unterscheidung vom Tode auf die Rechtfertigung als Zweck bezogen wird; auf alle Fälle konnte dies nur geschehen, wenn wirklich für Paulus ein realer Causalzusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und unserer Rechtfertigung existirte, und es fragt sich daher, in welchem Sinne dies von ihm gemeint sei. Faßt man nun in's Auge, daß der voranstehende Satz, Christus sei dahingegeben worden *διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν* offenbar nur besagen kann, es sei diese Hingabe zu dem Zwecke geschehen, um unsere Sünde vor den Augen Gottes zu bedecken, oder zu tilgen; so ergiebt sich, daß der in den Worten *διὰ τ. παραπτ. ἡμ.* angegebene Zweck sich zu dem anderen, welchen die Worte *διὰ τ. δικαίωσιν ἡμ.* bezeichnen, wie ein Negatives zu dem entsprechenden Positiven verhält. Beides ist der Natur der Sache nach nicht von einander zu trennen, und das in der Auferweckung Christi Geschehene würde sonach erst die Herstellung des im Glauben zu ergreifenden Heiles vollenden. Hier stellt sich nun offenbar für die kirchliche Genugthuungslehre eine kaum zu beseitigende Schwierigkeit heraus. Denn wird die Rechtfertigung wesentlich auf den Gedanken gegründet, daß Christus an unserer Statt das über die Sünde verhängte Gericht getragen und dadurch den Zorn Gottes gegen uns in Gnade umgewandelt habe, so ist das Werk Christi im specifischen Sinne (d. h. sofern es den Grund unseres Heilsstandes bildet) ein im

Tode vollkommen abgeschlossenes, dem die Auferstehung daher auch keinenfalls im Sinne eines ergänzenden Correlates an die Seite treten kann. Oder, sofern man ebenfalls von der Sündenvergebung die Gerechtsprechung im engeren Sinne noch unterscheidet und diese auf die sogenannte obedientia activa gegründet sein läßt, fällt die letztere doch eben ausschließlich in das irdische Leben des Erlösers hinein und findet daher nicht minder in dem Tode seine absolute Vollendung. Mit ihm ist also der Thatbestand, welcher die Grundlage der Rechtfertigung bilden soll, in völlig zureichender Weise vorhanden, und dies ist natürlich ganz ebenso auch bei derjenigen Auffassung der Fall, welche den Gedanken eines stellvertretenden Strafleidens ganz fallen läßt, und nur auf die im Todesgehorsam sich vollendende Selbstbewährung des Mittlers zurückgeht. In keiner Hinsicht bleibt Raum für eine Ergänzung des im Tode Geschehenen durch die Auferstehung, sondern, soweit auch der letzteren ein bestimmter Heilswerth zugeschrieben wird, kann derselbe nur an einem solchen Orte des dogmatischen Systems seine Stelle finden, welcher den Gedanken an eine Coordination mit dem durch den Tod Christi Erwirkten überall nicht aufkommen läßt. Wie will man sich also von den gangbaren Anschauungen aus die Stelle bei diesem Sachverhalte zurecht legen? Nach Tholuck[1]) hat der Apostel ebenso die positive *δικαίωσις* als Complement der negativen Schuldaufhebung betrachtet, wie Christi Auferstehung, durch welche ja erst offenbar geworden, daß sein Tod nicht ein solcher für eigene Sünde sei, als Complement der im Todesleiden bewirkten Versöhnung. Aber abgesehen davon, daß weder logisch richtig, noch im Einklange mit unserer Stelle selber, der Auferstehung Christi statt seines Todes die durch denselben bewirkte Versöhnung gegenüber gestellt wird, so kann die Auferweckung unmöglich ein „Complement“ des im Tode Christi Geschehenen in dem Sinne sein, wie die positive *δικαίωσις* ein Complement der negativen Schuldaufhebung, so lange ihre Bedeutung nur darin gesetzt wird, diejenige des Todes in das rechte Licht zu rücken.[2]) Anders meint Baur:[3]) dem

---

[1]) Comment. S. 194.

[2]) Schwerlich erhöht es die Klarheit, wenn Tholuck (S. 195) daneben noch auf die intercessio zurückgeht, wie auch Philippi (Comment. S. 151 f.) alle denkbaren Bedeutungen der Auferstehung zur Erklärung unsrer Stelle herbeizieht.

[3]) Neutest. Theol. S. 163.

Tode komme das Negative zu, die Hinwegräumung der Sündenschuld, der Auferstehung die auf Grund derselben geschehene Gerechterklärung — oder: der Tod beziehe sich auf das Thatsächliche, die Auferstehung auf das darüber ausgesprochene Urtheil Gottes. Hiermit scheint allerdings das in Frage stehende Verhältniß entsprechender bestimmt zu sein, bei näherer Betrachtung löst sich indessen auch diese Erklärung wieder auf. Denn wird das „Thatsächliche" nur als ein Negatives aufgefaßt, so kann das darüber ausgesprochene Urtheil Gottes doch zunächst ebenfalls nur einen negativen Inhalt haben — fällt aber dieser mit dem Positiven so unmittelbar zusammen, daß der von der Schuld der Sünde Losgesprochene damit unmittelbar auch von Gott für einen Gerechten erklärt ist, so wird das Nämliche auch für das „Thatsächliche" Gültigkeit haben, und eben so wohl gesagt werden können, daß der Tod Christi unsere Gerechtigkeit, wie, daß er die Aufhebung unserer Sünde bewirkt habe. Dies muß doch auch Baur thatsächlich anerkennen, wenn er nach der angegebenen Erklärung sogleich weiter äußert: „Tod und Auferstehung gehören so zusammen, daß die durch den Tod bewirkte δικαίωσις durch die Auferstehung vollendet ist, sofern Gott Christum nicht auferweckt haben könnte, wenn er nicht durch die Auferstehung hätte erklären wollen, daß die δικαίωσις durch den Tod geschehen sei." Hat aber die Auferstehung diese Bedeutung, so ist es unrichtig, zu sagen, daß die δικαίωσις durch dieselbe „vollendet" werde, denn die Erklärung, daß eine Thatsache geschehen sei, kann doch unmöglich als Abschluß dieses Geschehens selber betrachtet werden. Jene ganze Auffassung läuft also im Grunde auf eine Antithese von Herstellung der Heilsthatsache und feierlicher Erklärung darüber, daß sie hergestellt sei, hinaus [1]), — ein Gegensatz, der offenbar von dem wirklich an unserer Stelle vorliegenden sehr verschieden ist. Als die gewöhnlichste Erklärung darf indessen gegenwärtig wohl eine noch andere bezeichnet werden, welche sich einerseits zwar irgendwie mit jener berührt, auf der anderen Seite aber die Auferstehung Christi wesentlich als nothwendige Vorbedingung für das Entstehen des Glaubens ins Auge faßt. Allerdings ist hiernach die objective Begründung des Heiles im Tode Christi abgeschlossen, aber damit das so Geschehene uns wirklich zu Gute komme, bedarf es des Glaubens

[1]) So etwa Lübkert i. d. Stud. und Krit. 1842. H. 4. S. 966 f.

von unserer Seite, dessen Urheber, wie Gegenstand Christus nur als der aus dem Tode wieder Erstandene sein kann; insofern also die Rechtfertigung eine durch den Glauben vermittelte ist, kann von Christo gesagt werden: ἠγέρθη διὰ τ. δικ. ἡμ.. [1]) Wie aber? ist nicht die Aufhebung der Sündenschuld oder die Sündenvergebung für den Einzelnen ebenfalls nur unter Voraussetzung des vorhandenen Glaubens eine wirkliche? und kann umgekehrt nicht in dem nämlichen Sinne, in welchem man dieselbe durch den Tod Christi unmittelbar vollzogen sein läßt, auch die Rechtfertigung selber als in ihm bereits geschehen betrachtet werden? Hiernach könnte also, wie es scheint, sachlich mit eben so großem Rechte gesagt werden, Christus sei dahin gegeben um unserer Rechtfertigung, oder, er sei auferweckt um unserer Sünde willen, d. h. zu dem Zwecke, damit wir in dem durch die Auferstehung vermittelten Glauben der Schuld unserer Sünden ledig gingen. Es ist doch wohl offenbar, daß jene Erklärung an die Stelle der wirklich von Paulus ausgedrückten Unterscheidung zwischen der negativen und positiven Seite des Heiles eine davon wesentlich verschiedene setzt, mag man dieselbe nun näher als eine solche zwischen der objectiven und subjectiven Verwirklichung des Heiles, zwischen dem für die Gesammtheit als solche und dem für den Einzelnen Gültigen, zwischen „Heilsbeschaffung" und „Heilsaneignung", [2]) oder wie sonst, bezeichnen. Denn, um beispielsweise an die letztgenannte Formulirung anzuknüpfen, weder läßt sich die Heilsbeschaffung auf das negative, noch die Heilsaneignung auf das positive Moment dieses Heiles beschränken. Wie man also auch die Sache wenden mag, es ergiebt sich in keinem Falle ein Gedanke, der dem an unserer Stelle vorliegenden Gegensatze, dem logischen Verhältnisse beider Parallelglieder zu einander wirklich gerecht würde. Lassen wir daher einmal jede vorgefaßte Meinung bei Seite, so ergiebt sich die Forderung, daß die durch Tod und Auferstehung bezeichneten Hergänge selber ihrer inneren Bedeutung nach, von welcher die an sie geknüpfte Heilswirkung abhängt, sich zu einander analog verhalten müssen, wie Sündentilgung zur positiven Gerechtmachung;

---

[1]) So die Neueren fast durchgängig; vgl. z. B. Meyer z. St. Hofmann, Schriftbew. II. 1. S. 530. Heil. Schr. III. 1, S. 161. Meßner, Lehre der Apostel. S. 246. Ritschl, Altkath. Kirche, S. 83 f.

[2]) Weiß, S. 330 vgl. auch Lechler, Apostol. Zeitalter. S. 82.

die Heilsbedeutung des Todes muß also eine derartige sein, welche zuläßt, daß das in der Auferweckung Christi Geschehene die andere Seite davon bilde. Alles aber wird sofort klar, wenn wir die im Bisherigen gewonnene Erkenntniß an die in Frage stehende Aussage heranbringen. Bildet der Tod Christi den Grund des Heiles insofern, als er ein dem Fleische und damit zugleich der Sünde Absterben gewesen ist, so tritt hervor, daß auch das durch ihn begründete Heil unmittelbar nur in negativer Form, als ein nicht mehr der Sünde Angehören, ausgedrückt werden kann — die Gläubigen sind, als in diesem Tode Beschlossene, streng genommen nur ihrem früheren Leben Erstorbene. Nun aber schließt der Begriff der *δικαίωσις* an sich selber offenbar mehr ein, wie nur dies; er setzt nicht nur das Aufhören eines Alten, sondern auch den Eintritt eines Neuen. Wird ferner das Erstere in der Weise auf den Tod Christi bezogen, daß dieser ideell als ein Tod Aller angeschaut wird, so kann das Letztere — dem also unmittelbar die positive *δικαίωσις* entsprechen würde — nur in eben derselben Weise auf die Auferstehung Christi als den Eintritt in einen neuen, nicht mehr durch das Fleisch bedingten Lebenszustand bezogen werden. Wir haben also allerdings zur Erklärung der Aussage Röm. 4, 25 auf den Röm. 6, 1 ff. vorliegenden Gedankenzusammenhang zurückzugehen;[1]) darum aber ist die Meinung der ersteren doch keineswegs, daß die Rechtfertigung von der realen

---

[1]) Dies hat Rauwenhoff (Disquis. de loco Paulino, qui est de *δικαιώσει*. Lugd. 1852. p. 37) wohl erkannt, aber, von einer unrichtigen Auffassung des Todes Jesu ausgehend, nicht zu irgend welcher sachlichen Klarheit zu bringen vermocht. Nachdem er bemerkt hat, es scheine hiernach die justificatio mit der vitae renovatio zusammen zu fallen, dem aber widerspreche die sonstige Anschauung des Apostels (p. 37 sq.), wird auf die Frage, wie sich Beides mit einander vereinigen lasse? die charakteristisch vage Antwort ertheilt: „hoc modo, ut neutrum excludatur, neutrum vero nimis prematur" (p. 38). Es sei eben Alles — das irdische Leben, der Tod, die Auferstehung und das mit derselben begonnene Leben Jesu — in Beziehung zur Rechtfertigung zu setzen, und Paulus hebe bald das Eine, bald das Andere hervor, wie denn überhaupt die logischen Gesetze für die Ausdrucksweise in jener Zeit nicht gar so strenge gewesen seien (p. 38 sq.). — In einer der im Texte gegebenen Darlegung ziemlich verwandten Weise hat, wie ich erst nachträglich sehe, Klaiber in den „Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs", Bd. VIII. H. 2. (1836). S. 106 ff. (vgl. namentlich auch S. 112 Anm.) die enge Zusammengehörigkeit von Tod und Auferstehung Jesu nach ihrer Heilsbedeutung hervorgehoben.

Mittheilung des Auferstehungslebens Christi oder des heiligen Geistes abhängig sei.[1]) Denn wir überzeugten uns, daß die Todesgemeinschaft mit Jesu, auf welche in ersterer Linie die Gerechtsprechung im weiteren Sinne sich gründet, einen rein objectiven, nicht subjectiven Charakter trage; unmöglich aber könnte der Apostel die *δικαίωσις* gewöhnlich schlechthin nur auf den Tod zurückbeziehen, wenn nicht das dadurch angezeigte Sterben mit Christo unmittelbar schon das Mitauferstehen als damit gegeben in sich schlösse, was wiederum nur unter Voraussetzung eines gleich ideellen Charakters von Beidem der Fall sein kann. Es unterscheidet sich also in dieser Hinsicht die Röm. 4, 25 vorliegende Zusammenstellung von der Röm. 6 gefundenen; aber es hat auch nicht den mindesten Anstand, daß die Theilnahme an der Auferstehung Christi ebenso in verschiedener Beziehung das eine Mal als eine ideelle, das andere Mal als eine reale zu denken sein sollte, wie dies von der Theilnahme an seinem Tode gesagt werden muß. Denn auch diese ist eine reale insofern, als durch das *εἶναι ἐν πνεύματι* auch subjectiv das *εἶναι ἐν σαρκί* aufgehoben ist (Röm. 8, 9; vgl. 7, 5). — Ich will freilich nicht verkennen, daß sich gegen die von mir gegebene Erklärung von Röm. 4, 25 eine Schwierigkeit aus der sonstigen ausschließlichen Betonung des Todes Jesu erhebt, während wir bei der hervorgehobenen noch engeren Beziehung der *δικαίωσις* im strengen Sinne zur Auferstehung vielleicht erwarten würden, vielmehr diese in den Vordergrund treten zu sehen. Aber daß an jener Stelle wirklich die Rechtfertigung auf die Auferstehung im Unterschiede vom Tode Christi gegründet werde, wird man nun einmal nicht hinwegerklären können; auf der anderen Seite ist jene Schwierigkeit, wie mir scheint, keine unüberwindliche. Zunächst ist in jedem Falle der Tod das primäre, alles Andere bedingende Moment, und wie die Ausgestaltung seiner Heilslehre beim Apostel ohne Zweifel von einer Reflexion über die Thatsache dieses Kreuzestodes ihren Ausgang genommen hat, so ist es nur begreiflich, wenn derselbe für immer im Mittelpunkte seines religiösen Bewußtseins stehen geblieben ist. Nicht minder aber trat für dies Bewußtsein die Erkenntniß eines an sich bestehenden Gegensatzes zu Gott, und damit

[1]) So z. B. Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. Regensburg 1860. S. 190, 196 f.

zugleich der Gedanke einer Aufhebung desselben in den Vordergrund, wie denn ja Röm. 3, 24 das in Christo gewordene Heil nach seinem ganzen Umfange unter den Gesichtspunkt einer *απολύτρωσις* gestellt ist und Röm. 4, 6 ff. die Begriffe von Sündenvergebung und Rechtfertigung sich decken. Faßt man zudem den Tod Jesu in dem bisher dargelegten Sinne auf, so ergiebt sich aus der Verbindung desselben mit dem Begriffe der *δικαίωσις*, sobald dieser seinem vollen Inhalte nach gedacht wird, ohne Schwierigkeit, daß darin die Auferstehung als ein von selber sich ergänzendes Correlat beschlossen lag. Setzt doch schon der Gedanke einer Freiheit von Sünde, wie bei den Gläubigen, so auch bei Christo ein Leben als vorhanden voraus, von welchem sie ausgesagt werden könne. Hingegen, würde Paulus durchgängig die Auferweckung als Grund der Gerechtigkeit nennen, so wäre damit weder die Bedeutung des Todes, noch ihre eigene zu einem gleich unmittelbaren Ausdrucke gebracht. Sowie daher der Apostel durch den Zusammenhang darauf geführt wird, grade sie in den Vordergrund treten zu lassen, sieht er sich auch veranlaßt, derselben den Tod an die Seite zu stellen, und nun begrifflich zu scheiden, was für gewöhnlich ihm in Eins zusammen fällt, so daß diesem die negative, jener die positive Seite der Heilsbegründung zugewiesen wird. Auch 2 Cor. 5, 15 tritt die engste Zusammengehörigkeit von Tod und Auferstehung in einem für unsere Anschauung gewichtigem Zusammenhange hervor; auch Röm. 10, 9 wird als Gegenstand des zur Gerechtigkeit führenden Glaubens (vgl. V. 10) die Auferweckung genannt — und, wenngleich auch den sonstigen Auffassungen eine Erklärung keineswegs mangelt, so fällt doch offenbar von der oben durchgeführten ein noch schärferes Licht auf das Wort: „Ist Christus nicht auferstanden, so seid ihr noch in euren Sünden.“ (1 Cor. 15, 17). Wenn Weiß[1]) dafür, daß der Auferweckung keine das Heil beschaffende Bedeutung zukomme, u. A. auch das geltend macht, daß sie nicht ein Werk Christi, sondern ein Werk Gottes an Christo sei — so wird uns dieser Einwand um so weniger irre machen können, als nach allem Bisherigen auch der Tod Christi nicht nach dem Moment der subjectiven Hingabe, sondern als ein objectives Geschehen an ihm in Betracht kam.[2])

---

[1]) S. 329.

[2]) Charakteristisch ist in dieser Hinsicht auch der Ausdruck Röm. 7, 4: *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.* Ist es wahr=

Nach allem diesen glaube ich den Beweis wenigstens hinlänglich geliefert zu haben, daß diejenige Auffassung des Todes Jesu, nach welcher derselbe wesentlich als Ertödtung des Fleisches und dadurch als eine Loslösung von der Sünde angeschaut wird, auch der Rechtfertigungslehre des Apostels nichts weniger als fremd ist. Daß daneben von ihm ganz unvermittelt eine wesentlich andere Betrachtungsweise sollte gestellt sein, hat an sich schon wenig Wahrscheinlichkeit, andererseits wird sich auch das ohne große Schwierigkeit zeigen lassen, daß wir mit der von uns angenommenen thatsächlich vollkommen ausreichen. Zunächst hat uns die ganze bisherige Darlegung, unter Voraussetzung ihrer Richtigkeit, darüber ein Urtheil ermöglicht, mit welchem Rechte überall, auf die Paulinische Lehre gesehen, der Totalität des sittlichen Lebensverhaltens Christi eine unmittelbare Beziehung auf die Heilsbegründung gegeben werde,[1]) zumal, da, wenn wir von Röm. 5, 18 f. einmal absehen, eine Hervorhebung grade dieses Gesichtspunktes innerhalb der Paulinischen Briefe völlig vermißt wird. Denn nur mit Unrecht hat man Gal. 4, 4 in den Worten *γενόμενον ὑπὸ νόμον* den Gedanken einer stellvertretenden Gesetzeserfüllung angedeutet gefunden,[2]) mag man nun unter dem *νόμος* das allgemeine Sittengesetz, oder

---

scheinlich, daß ein Schriftsteller, der etwa auf die im Todesgehorsam sich erweisende geistige Hingabe das Hauptgewicht legte, sich einer derartigen Wendung bedienen würde? — Nach dem zuletzt Ausgeführten wird sich übrigens auch das als unbegründet herausgestellt haben, was Riehm (Lehrbegriff des Hebräerbr., 2. Aufl. S. 639) urtheilt: „Der Apostel Paulus sagt uns wohl, daß neben dem Tode Christi auch seine Auferstehung Bedingung der Sündenvergebung und Rechtfertigung ist; aber er macht es uns nirgends klar, warum sie dies ist und in welchem Zusammenhang die beiden Bedingungen der Sündenvergebung mit einander stehen; Tod und Auferstehung stehen, als solche, nur äußerlich neben einander."

[1]) Vgl. z. B. Reuß, II, p. 80: „L'œuvre de Christ, pour le dire d'abord d'une manière générale, c'est sa vie. Dans cette vie la chose essentielle c'est l'absence absolue du péché" — womit freilich seltsam genug die Aeußerung desselben Gelehrten in der Vorrede zur dritten Auflage contrastirt: „Déjà le disciple qui créa la science de l'Eglise déclarait ne rien vouloir connaître si ce n'est le Christ crucifié. Pour lui, comme pour ses successeurs, Jésus n'a vécu que pour mourir." (I, p. XIII.) — Neander (II, S. 701 ff.) unterscheidet Thun und Leiden Christi als heilsbegründend, wogegen Meßner (S. 240) mit Recht den Gedanken eines stellvertretenden Gehorsams ablehnt.

[2]) Z. B. Lechler, Apost. Zeitalt., S. 68, Anm.

speciell das Mosaische verstehen — zwei Begriffe, die übrigens in dieser Form von Paulus nie gesondert werden. Allerdings sind die fraglichen Worte nicht absichtslos hinzugefügt, sondern stehen zu der Zweckbestimmung *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ* in einem ähnlichen Verhältnisse, wie Cap. 3, 13 das *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* zu dem vorangehenden Satze — ohne daß wir freilich deswegen Veranlassung oder Berechtigung hätten, jene Aussage unmittelbar aus dieser zu erklären, und also auch dort an ein Treten unter den Fluch des Gesetzes zu denken.[1]) Es ist aber zu beachten, daß es sich in dem Abschnitte Cap. 4, 1 ff. überall nicht zunächst um den Gesichtspunkt sittlicher Verpflichtung, oder Verhaftung, sondern vielmehr um den Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft handelt, wobei wir die Frage ganz können auf sich beruhen lassen, ob Paulus mit dem *ἡμεῖς* V. 3 seine Volksgenossen, oder die aus Juden und Heiden gemischte Gesammtheit der Christen meine. Wie ein Erbe, dessen Vater gestorben, während der Zeit seiner Unmündigkeit unter Aufseher und Verwalter gestellt ist, und also in dieser Hinsicht sich nicht von einem Knechte unterscheidet, wie wohl er an sich ein Herr des von Jenen verwalteten Gutes ist; so sind auch die vom Apostel Gemeinten bis zu der von Gott festgesetzten Zeit unter die stofflichen Bestandtheile der Welt (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*[2]) geknechtet gewesen, um darnach den thatsächlichen Besitz des ihnen bestimmten Erbes als Freie und Herren anzutreten. Wie es zu diesem Letzteren gekommen sei, besagt V. 4, wo es nicht zufällig sein wird, daß *νόμος* beide Male ohne Artikel steht. Nach dem vorangegangenen Zusammenhange können die Worte *οἱ ὑπὸ νόμον ὄντες* nur ganz allgemein Solche bezeichnen wollen, welche in einem Zustande der Botmäßigkeit, im Gegensatze zu der dem Herrn zukommenden Freiheit der Selbstbestimmung, sich befinden; um also eine Er=

---

[1]) Wie Geß in den Jahrb. für deutsche Theol. 1857. H. 4. S. 723; 1858. H. 4. S. 720.

[2]) Die Uebersetzung durch rudimenta institutionis, oder etwas dem Aehnliches (so z. B. Meyer und Wieseler zur Stelle) scheint mir schon rein sprachlich nicht zu rechtfertigen, da überall sonst, wo *στοιχεῖα* mit einem Genitiv verbunden wird, dieser dasjenige bezeichnet, dessen Bestandtheile oder Anfänge gemeint sind. Vollends bei der Verbindung *στ. τ. κόσμου* konnte schwerlich Jemand an etwas Anderes, als die Elemente oder Bestandtheile der materiellen Welt denken.

lösung aus diesem Zustande zu bewirken, ist der Sohn Gottes selbst zu einem *ὑπὸ νόμον ὤν* geworden, d. h. er, der an sich ein Herr über Alles heißen darf, ist, als ein vom Weibe Geborener, in einen Zustand des Unterworfenseins und der Bedingtheit (die *μορφὴ δούλου*. Phil. 2, 7!) eingetreten.[1]) So gefaßt, bietet die Stelle für den Gedanken eines stellvertretenden Gehorsams offenbar einen Anknüpfungspunkt nicht mehr dar. Auf Phil. 2, 5 ff. sollte man sich vollends nicht berufen; denn so gewiß hier von einem bis zum Tode bewährten Gehorsam Jesu die Rede ist, so wenig findet sich eine Spur davon, daß derselbe als solcher die Grundlage des Heiles bilde. Somit bleibt nur Röm. 5, 18 f. zurück. Aber auch hier legt an sich schon der Umstand, daß im Vorangehenden überall nur der Tod Christi als das die Gerechtigkeit Bewirkende genannt ist (vgl. 3, 24 f.; 5, 6, 9, 10), es nahe, bei dem *δικαίωμα* oder der *ὑπακοή* speciell an den Todesgehorsam zu denken, um so mehr, als der Abschnitt Cap. 5, 12 ff. seiner Natur nach nur eine aus dem Vorigen sich ergebende Parallele ziehen will, welche das Eintreten eines neuen Gesichtspunktes nicht erwarten läßt. Wollte man aber vielmehr sagen, daß die Erwähnung des Gehorsams überhaupt eben ein Fingerzeig dafür sei, in welchem Sinne von Paulus an früheren Stellen der Tod des Heilsmittlers hervorgehoben werde, oder daß allerdings auch an der unsrigen der letztere gemeint sei, aber nicht als isolirter Act, sondern als ein solcher, „in welchem alle in dem Leben des Erlösers unter die Kategorie der *ὑπακοή* fallenden Momente überhaupt wesentlich mitgesetzt seien", oder als eine „Collectivthat"[2]) — so ist uns bisher nur eine Bedeutung des Todes Jesu entgegen getreten (und zwar gerade auch in der unserem Abschnitte voranliegenden Exposition des Römerbriefes, vergl. Cap. 4, 25), welche überall nicht auf der Linie dieses Gedankens liegt. Der einsamen Größe zudem, in welcher die Thatsache dieses Todes für das Bewußtsein des Apostels dasteht, entspricht überhaupt nur unvollkommen jede Auffassung, welche in demselben ihrer Natur nach nur die abschließende Spitze einer Reihe von Momenten wesentlich

---

[1]) Mit Hofmann (Heil. Schrift II, 1. S. 113) speciell an die Beschneidung zu denken, ist hiernach überall kein Grund vorhanden.

[2]) Rothe, Neuer Versuch einer Auslegung der Paulin. Stelle Röm. 5, 12—21. Wittenberg 1836, S. 140 f.

gleichen Werthes erblicken kann. Die kirchlich herkömmliche Unterscheidung aber zwischen einem thuenden und einem leidenden Gehorsam in die Paulinische Anschauung hineinzutragen, [1]) haben wir um so weniger ein Recht, je weniger dieselbe in der einfachen Coordination von Beidem sich dem Vorwurf entziehen kann, daß einer den anderen, oder doch jener diesen überflüssig mache, je mehr die sonstigen Ausführungen des Apostels ein auf das sittliche Verhalten Jesu als solches fallendes Gewicht vermissen lassen. Nicht zwar, als ob überhaupt die Auffassung auch des Todes als einer That des Gehorsams und der Hingebung ihm sonst fremd wäre, denn er lebt ja in dem Glauben an den Sohn Gottes, der ihn geliebt und sich selbst für ihn gegeben hat (Gal. 2, 20; 1, 4); aber daß der Heilswerth dieses Todes für ihn wesentlich in jenem subjectivethischen Moment beschlossen gewesen, dagegen sprechen — so geläufig der Gedanke uns sein mag — die bestimmtesten Anzeichen, welche man umgehen, aber nicht beseitigen kann. Allerdings ist nun ja wenigstens an unserer Stelle der Tod Jesu — und zwar in einem Zusammenhange, wo es sich um die Heilsbegründung handelt, unter den Gesichtspunkt einer Gehorsamsthat oder eines *δικαίωμα* gestellt, und V. 19 scheint der strenge Parallelismus

---

[1]) Z. B. Philippi, S. 195 f. — Eigenthümlich, aber durch Nichts gerechtfertigt, ist die von Lützelberger (Grundzüge der Paulin. Glaubenslehre, Nürnberg 1839, S. 77 ff.) gemachte Unterscheidung: Christus habe durch seinen vollendeten Gehorsam die Uebertretung Adams gut gemacht und das um ihretwillen ergehende Verdammungsurtheil aufgehoben, hingegen sei er ein Fluch und Opfer geworden, um die vielen selbstverschuldeten Uebertretungen der Einzelnen zu sühnen. Ritschl (Altkath. Kirche. S. 91 f.) will zwischen Sühne und Rechtfertigung in der Weise unterschieden wissen, daß der Tod Christi als Vergießung des Blutes die erstere, als Leistung des Gehorsams die letztere begründe — ich gestehe indessen, daß ich mir seine eigentliche Meinung nicht habe zur Klarheit bringen können. Mindestens muß ich der vorangestellten Behauptung widersprechen, daß die Sühne Christus als Vertreter der Menschen leiste, die Gerechtsprechung hingegen nur vermitteln könne als Vertreter Gottes (S. 91). Denn so viel ich erkenne, wird die Rechtfertigung durch Christus nur in der Weise vermittelt, daß er in sich selber denjenigen Thatbestand darstellt, welcher von Allen gefordert, aber von Keinem verwirklicht wird; der unmittelbare Gegenstand des gerechtsprechenden göttlichen Urtheils ist daher Christus selbst, und jenes hat für die Gesammtheit der Gläubigen erst mittelbar insofern Gültigkeit, als Gott dieselbe als eine in der Person des Heilsmittlers ideell beschlossene anschaut — d. h. aber: Christus vermittelt die Gerechtsprechung nur als Vertreter der Menschen.

zu fordern, daß dieser Gehorsam ebenso als solcher für die Rechtfertigung in Betracht komme, wie der Ungehorsam Adams als solcher alle Menschen als Sünder hinstellt. Aber eben die Parallele mit Adam erklärt die Wahl der in Frage stehenden Bezeichnungen; zu dem Fehltritt des ersten Menschen konnte nicht der objective Tod, sondern nur der Gehorsam, in welchem derselbe übernommen wurde, einen formalen Gegensatz bilden, und andererseits war es in jedem Falle diese Leidenswilligkeit, durch welche es überall zu dem Geschehen des mittlerischen Todes kam. Die Möglichkeit dieser Erklärung wird man nicht in Abrede stellen wollen; sie würde freilich nichts desto weniger Willkühr sein, wenn nicht alles Bisherige bestimmt darauf hindrängte. Denn — um von Röm. 6 ganz zu schweigen — so lange man Stellen, wie 2 Cor. 5, 21 und Gal. 3, 13 [1]) nicht durch künstliche Ausdeutungen ihres Gehaltes entleert, so lange bleibt in ihnen ein für die bekämpfte Auffassung nicht aufzulösender Rest zurück, welcher unmittelbar zu einem Beweise gegen dieselbe wird. Die Frage stellt sich daher einfach so, ob man auf Grund jener einzigen Stelle dem Apostel

---

[1]) Letzterer Stelle hat Hofmann eine analoge Erklärung angedeihen lassen, wie der Aussage 2 Cor. 5, 21; der Sinn soll sein, Christus sei persönliche Verwirklichung eines Fluches geworden in dem Sinne, wie dies von Jedem gelte, an welchem der auf Verbrechen gelegte Fluch des Gesetzes zur Verwirklichung gekommen sei, möge ihm dies nun schuldiger, oder unschuldiger Weise widerfahren sein (H. Schr. II, 1. S. 75). Konnten wir dort uns seine Erklärung nicht aneignen, so werden wir schon wegen der offenbaren Gleichartigkeit beider Stellen dieselbe auch hier ablehnen müssen. Aber auch ganz abgesehen hiervon, läßt sich doch nicht wohl verkennen, daß das *γενόμενος κατάρα* V. 13 dem *ὑπὸ κατάραν εἶναι* V. 10 entspricht, an welcher letzteren Stelle wiederum es sich um das Verhältniß des unter dem Fluche Stehens selber, nicht um eine materielle Folge dieses Fluches, etwa den Tod, handelt. Von einem unschuldig Hingerichteten kann ohnehin doch nur mißbräuchlich gesagt werden, daß sich an ihm der Gesetzesfluch vollzogen habe, wenn Jener auch materiell das erlitten hat, was dem Verbrecher gebührt. Denn das Gesetz als solches hat nur die ideelle Person des Verbrechers im Auge und bezieht sich auf den concreten Einzelnen nur soweit, als derselbe thatsächlich ein solcher ist; sobald daher auf die Unschuld des Hingerichteten reflectirt wird, hört eben damit das materiell freilich sich gleich bleibende Erleiden thatsächlich auf, unter den Gesichtspunkt der Verwirklichung eines Gesetzfluches zu fallen, jene Erklärung kommt mithin im Grunde der Sache auf die Abschwächung des Gedankens hinaus, daß Christus in seinem Kreuzestode als ein Verfluchter erschienen sei (so Bähr in den Stud. und Kritiken 1849. H. 4. S. 924, 26 f. 29).

eine Anschauung zuschreiben dürfe, welche in den sonstigen Ausführungen desselben keinen Anhaltspunkt, wohl aber entscheidende Anzeichen gegen sich hat — oder ob nicht vielmehr jene eine Stelle, so lange dies überall möglich ist, eine dem Gesammtergebnisse entsprechende Erklärung fordere. Ein Mittelweg könnte nur durch die Annahme mehrerer, unter sich völlig verschiedener Gesichtspunkte gewonnen werden — eine Annahme, die, weil sie die Einheit des apostolischen Gedankenkreises aufheben würde, nur als eine letzte Zuflucht für den Erklärer betrachtet werden dürfte. Wir werden aber vielmehr im Rückblick auf unsere frühere Darlegung sagen dürfen: wem der Tod Jesu in der Weise unter den negativen Gesichtspunkt eines Aufhörens der Sünde trat, daß ihm das entsprechende Positive schlechthin nur dem nach- und überirdischen Leben des Erhöhten zufiel — der konnte nicht, ohne in Widerspruch mit sich selber zu gerathen, dem irdischen Leben Jesu einen Gehalt beilegen, wie es von jener Auffassung aus nothwendig gefordert wird. Denn daß der irdischen Selbstbewährung ein unmittelbarer Heilswerth zukomme, kann, wie früher erinnert, doch nur den Sinn haben, daß sie, in ihrer mit dem Tode eingetretenen Vollendung gedacht, an sich selber schon diejenige Neusetzung sei, welche an die Stelle des eben dadurch aufgehobenen Bisherigen tritt.

Ist sonach die zuletzt besprochene Anschauung consequenter Weise durch die früher gewonnene Erkenntniß schon an sich ausgeschlossen, wie sie andererseits sich nirgend mit wirklicher Sicherheit in den Paulinischen Briefen nachweisen läßt; so kommt für uns nur die Frage in Betracht, ob der Tod Christi, wie sehr gewöhnlich angenommen, von Paulus unter den Gesichtspunkt eines stellvertretenden Strafleidens[1]) gestellt worden sei. Diese Frage fällt mit derjenigen zusammen, ob auch für die nach dieser Seite hin geltend gemachten Hauptaussagen die bisher vertheidigte Annahme eine befriedigende Erklärung darbiete; und hier darf zunächst daran

[1]) Ich bediene mich dieser auch im Voranstehenden mehrfach gebrauchten Bezeichnung, wiewohl mir nicht unbekannt ist, daß man dieselbe wohl als eine zu äußerliche beanstandet hat, und bemerke nur, daß ich dabei überhaupt diejenige Auffassung des Todes Jesu im Auge habe, welche auf das Leiden als solches Gewicht legt und ihm als solchem eine stellvertretende Bedeutung zuschreibt.

erinnert werden, daß 2 Cor. 5, 21 im Zusammenhange unserer Darlegung selber direct und in ungezwungener Weise eine Stelle fand. Denn, um dies noch einmal zu wiederholen, man überschreitet schon den unmittelbar darin ausgesprochenen Gedanken, wenn man von einer dem Sünder zukommenden Behandlung redet; die Worte besagen an sich nur, daß Gott Jesum in einem analogen Sinne zur Sünde gemacht habe, in welchem er dadurch uns als Gerechte vor sich darstellt, ob aber Ersteres zu dem Zwecke geschehen sei, um an dem Heilsmittler die Sünde zu bestrafen, oder vielmehr, um sie aufzuheben, kann nur aus dem sonstigen Gedankenkreise des Apostels entschieden werden. Eine Auffassung ferner, welche sich den 2 Cor. 5, 21 vorliegenden Gedanken ohne irgend welchen Abbruch anzueignen vermag, wird auch die ganz ähnliche Aussage Gal. 3, 13 nicht mehr gegen sich haben, mag man nun in den Worten *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* des Substantiv für das Adjectiv *ἐπικατάρατος* gesetzt sein lassen, oder dasselbe von der Verwirklichung eines Fluches in dem Sinne verstehen, daß in seinem Kreuzestode Jesus die persönliche Darstellung eines solchen gewesen. Denn ist die Sünde als solche stets ein Gegenstand des Gesetzesfluches, so ist der Heilsmittler in soweit, als er für uns zur Sünde geworden, zugleich auch unter den Fluch getreten — nicht etwa hat ihn nur ein äußeres Geschick betroffen, wie es das Gesetz über Verbrecher verhängt. Beachtet man ferner, daß der Tod Jesu von Gott eben zu dem Zwecke veranstaltet ist, um in ihm die Sünde selber aufzuheben, d. h. aber ihr das widerfahren zu lassen, was ihr als nicht sein sollender gebührt, so kann in dieser Hinsicht wieder gesagt werden, daß in demselben der auf die Sünde gelegte Fluch zu einer Verwirklichung, oder einem thatsächlichen Vollzuge gekommen sei. Es ist hier ein Punkt, an welchem sich die von mir vertretene Auffassung scheinbar sehr nahe mit der in Frage stehenden Theorie berührt; dennoch ist die wesentliche Verschiedenheit der letzten leitenden Gesichtspunkte nicht zu übersehen. Für mich nämlich handelt es sich eben nicht um Bestrafung, sondern um Aufhebung der Sünde, und der nächste Gegenstand des in der Hingabe Jesu sich vollziehenden göttlichen Thuns ist darnach nicht sowohl die Person des Sünders, wie die als objective Macht gedachte Sünde selber. Es läßt sich von hier aus weiter beurtheilen, in wieweit nach Paulinischer Anschauung gesagt werden könne, daß Jesus in

seinem Todesgeschicke den göttlichen Zorn für uns getragen habe. Eine Unterscheidung zwar zwischen dem Fluche Gottes selber und dem des Gesetzes dürfte sich schwer wirklich durchführen lassen; für uns aber kommt vielmehr in Betracht, daß es streng genommen nur das Fleisch, also die unpersönliche Außenseite des Heilsmittlers, ist, nach welchem er in eine Beziehung zur Sünde getreten — eine Beziehung also, die nicht ausschließt, daß er nach seinem persönlichen Sein schlechthin der Gegenstand göttlicher Liebe geblieben. Es erhellt endlich, daß auf dem Standpunkt dieser Anschauung alle jene später hervorgetretenen Fragen nach der Gleichheit des von Christo Erlittenen und des von uns zu Erleidenden überall sich nicht erheben können, daß vor Allem der Satz, zu welchem die altprotestantische Dogmatik folgerichtig fortschreitet — der Satz, daß Christus nicht nur den leiblichen Tod, sondern auch die Qualen der Verdammniß erlitten habe, hier ein Motiv oder einen Boden überall nicht findet. — Noch indessen ist diejenige Aussage, in welcher man meist den Gedanken eines stellvertretenden Strafleidens als einer Forderung göttlicher Gerechtigkeit am Bestimmtesten ausgesprochen findet, von uns gar nicht berührt worden; an ihm wird daher die letzte Probe dafür zu machen sein, ob neben der bisher geltend gemachten Anschauung noch eine andere sich als Paulinisch wirklich erweisen lasse.

Für die Auffassung von Röm. 3, 24 f. — denn diese Stelle habe ich natürlich im Auge — ist zunächst die Vorfrage nicht ohne Wichtigkeit, ob in derselben die alttestamentliche Opferidee von Paulus verwerthet sei. Dieselbe würde sich freilich leicht beantworten, wenn der Kanon richtig wäre, daß überall, wo an das Blut Christi ein Heilserfolg geknüpft werde, der Gedanke an ein im Tode vollzogenes Opfer zu Grunde liege; [1]) allein, daß dem wirklich so sei, bedarf doch selbst erst des Beweises, und kann in keinem Falle als eine in sich selbst gewisse Voraussetzung gelten, von der wir einfach nur auszugehen hätten. Es kommt für unsere Stelle wesentlich die Bedeutung des Wortes *ἱλαστήριον* in Betracht; denn nicht nur, wer das Wort gradezu durch „Sühnopfer" übersetzt, [2]) sondern auch, wer es, im Anschlusse an den Sprachgebrauch der LXX. (vgl. auch Hebr. 9, 5), als Bezeichnung der Kappo-

---

[1]) Ritschl, Jahrb. für deutsche Theologie 1863. H. 2. S. 243.
[2]) Z. B. Meßner, S. 243. Meyer z. St.

reth nimmt,[1]) erkennt unmittelbar damit das Vorliegen der Opfervorstellung an, sofern auch in dem letzteren Falle das Blut Christi in dem an den Ladendeckel gesprengten Blute des Opferthieres sein unmittelbares Gegenbild hat. Beiden Erklärungen indessen stellen sich gewichtige Bedenken entgegen. Was zunächst die letztere betrifft, so ist gewiß nicht grundlos von Hofmann[2]) eingewandt worden, daß nicht wohl ein nur einmal existirendes Einzelding in dieser Weise Jesu zum Prädicate gegeben werden könne, daß wohl gesagt werden dürfe, Jesus sei unsere, nicht aber, er sei eine Kapporeth — ein Einwand, der mir auch durch Ritschl's[3]) Gegenbemerkungen nicht wirklich erledigt zu sein scheint. Denn wenn derselbe erwiedert, der mangelnde Artikel bei jenem Prädicate lasse dasselbe nicht als Einzelding einer Gattung, sondern als Gattungsbegriff erscheinen, unter welchen die genannte Person gestellt werde — so bleibt dabei doch immer das Mißliche, daß eine Benennung, die thatsächlich nur auf ein bestimmtes Einzelding, wie den Deckel der Bundeslade, sich bezieht, eben als ein solcher Gattungsbegriff behandelt wird, dem seiner Natur nach eine mehrfache Wirklichkeit entsprechen muß. Denn der Gedanke selber, daß, was in der alttestamentlichen Kapporeth materielle, in Jesu geistige Wirklichkeit habe, schiebt, wenn ich recht sehe, unvermerkt doch wieder der Vorstellung des concreten Bundesladendeckels einen allgemeineren Begriff, sei es nun eines Sühngeräthes, oder eines Thrones der göttlichen Herrlichkeit unter. Zu dem ist ebenfalls von Hofmann auf die enge Verbindung der Worte *διὰ πίστεως* mit *ἱλαστήριον* hingewiesen worden, als welche für das letztere einen allgemeineren Inhalt fordern; und hieran dürfte auch die Bemerkung Nichts ändern, daß das tertium comparationis ja nicht in der materiellen Bestimmtheit des Geräthes, sondern in seiner religiösen Bedeutung der daran gebundenen Gnadengegenwart Gottes liege, die der Glaube eben in Christo anschaue.[4]) Denn da es nicht heißt, Gott habe Christum für den Glauben als

---

[1]) Philippi, S. 106 ff. Tholuck, S. 156 ff. Delitzsch, Hebräerbr. S. 719. Ritschl, a. a. O. S. 247 ff. Altkath. Kirche. S. 85, Anm. 2. Weber, Vom Zorne Gottes, S. 273 f.

[2]) Schriftb. II, 1, S. 339, vgl. Heil. Schr. III, 1, S. 111.

[3]) Jahrb. a. a. O. S. 247.

[4]) Ritschl, a. a. O. S. 247 f.

ein *ἱλαστήριον*, sondern, er habe ihn als ein *ἱλαστήριον*, welches dies vermittelst Glaubens sei, hingestellt, so ist damit die Näherbestimmung *διὰ πίστεως* zu einem Moment des in Frage kommenden Gattungsbegriffes selber erhoben, es müßte daher auch von der alttestamentlichen Kapporeth gelten, daß sie erst durch Vermittlung des Glaubens zu dem werde, was sie ist. Hinsichtlich des Gedankens der von ihm angenommenen Vergleichung ferner bemerkt Ritschl: die Wirksamkeit einer Sühnung sei dadurch bedingt, daß nicht nur Blut überhaupt, sondern daß es an den richtigen Ort versprengt werde, dies aber sei die Kapporeth in ihrer Eigenschaft als Stätte der göttlichen Erscheinung; Christus, als der höchste Träger der letzteren, sei eben darum Kapporeth im höchsten Sinne, und seine Opferung zur Sühne wirksam, weil er selbst mit seinem Blute besprengt worden.[1]) Allein grade bei diesem Gedanken würde es eine unstreitige Incongruenz ergeben, daß Jesus in Kraft seines Blutes als ein *ἱλαστήριον* von Gott ausgestellt sei;[2]) denn so wenig die alttestamentliche Kapporeth erst durch die Blutbesprengung zur Stätte der göttlichen Gegenwart wird, so wenig darf dies natürlich von Christus gesagt werden, wie denn ja auch die angeführte Anschauung selbst das Gegentheil von Beidem voraussetzt. Hat man aber von anderer Seite sich so ausgedrückt, daß im Alttestamentlichen Cultus die Kapporeth das „Sühnemittel" *κ. ἐ.* sei, aber erst als mit dem Opferblut besprengte zu einem solchen werde,[3]) so liegt dem eine offenbare Verkehrung des wirklichen Sachverhaltes zu Grunde. Denn „Sühnmittel" ist in keinem Falle die Kapporeth, sondern immer nur das Blut des Opferthiers; nicht jene wird durch Heranbringung von

---

[1]) Altkath. Kirche, S. 85 A.

[2]) Denn die Worte *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* können, so viel ich sehe, nicht eben so, wie die voranstehenden *διὰ πίστεως* mit *ἱλαστήριον* zur Einheit eines Begriffes verbunden werden (gegen Hofmann, Heil. Schrift III, 1. S. 112), da die concrete Beziehung auf Jesum zu einem Allgemeinbegriffe nicht paßt; es müßte vielmehr ebenso allgemein, wie *διὰ πίστεως*, heißen: *ἐν αἵματι*. Andererseits ist die Bestimmung natürlich eben so wenig zu dem Verbum *προέθετο* als solchem zu ziehen, sondern nur, sofern dasselbe durch *ἱλαστήριον* näher bestimmt wird; denn nicht das Ausstellen an sich, sondern, daß Gott Jesum als Sühnmittel ausstellte, geschah in Kraft des von Letzterem vergossenen Blutes.

[3]) Philippi und Weber a. a. O.

diesem sühnend, sondern, umgekehrt, das Blut erhält sühnende Kraft dadurch, daß es an die Kapporeth, d. h. aber an den Thronsitz Gottes gebracht wird.[1]) Verwickelt uns sonach die bisher besprochene Erklärung in Schwierigkeiten, welche ein Aufgeben derselben nur rathsam erscheinen lassen; so ist andererseits auch die Uebersetzung durch „Sühnopfer" grade in dem vorliegenden Zusammenhange nicht sehr geeignet, sich zu empfehlen. Denn die enge Verbindung mit *διὰ πίστεως* würde auch so noch Bedenken erregen müssen, und überhaupt kann von einem Opfer, das ja von Menschen Gott dargebracht wird, nicht wohl gesagt werden, daß Gott selber es sich ausgestellt habe, — ein Einwurf, der nicht schon durch die Bemerkung sich erledigt, es werde ja auch sonst die Hingabe Christi in den Tod als eine That Gottes aufgefaßt.[2]) Ueberhaupt aber ist ein wirklicher Einfluß der Opferidee auf die Paulinische Versöhnungslehre nicht zu erkennen.[3]) Daß 2 Cor. 5, 21 nicht von einem Sündopfer die Rede sei, haben wir gesehen; direct ist innerhalb der dem Paulus zugeschriebenen Briefe nur Eph. 5, 2 und (falls von einem Passahopfer geredet werden darf) 1 Cor. 5, 7 der Tod Christi unter den Gesichtspunkt eines Opfers gestellt, beide Male indessen in einem Zusammenhange, der eine eigentlich dogmatische Verwerthung der Aussagen kaum zuläßt. — An unserer Stelle bleibt nach Allem für *ἱλαστήριον* keine andere Bedeutung als die allgemeine eines „Sühnmittel" zurück; das Wort bezeichnet, entsprechend der biblischen Verwendung des *ἱλάσκεσθαι*, etwas, das die vorhandene Sünde vor den Augen Gottes gleichsam bedeckt und dadurch bewirkt, daß die Person des Sünders aufhört, ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens zu sein.[4]) Daß nun diese Sühne auf dem Wege eines Strafvoll-

[1]) Wenn die LXX durch *ἱλαστήριον* das Hebr. כפרת wiedergeben — eine Uebersetzung, deren Richtigkeit auch mir sehr zweifelhaft ist — so können sie ersteres wohl nur in dem diesen Wortbildungen zukommenden allgemeineren Sinne einer auf die Handlung, welche das zu Grunde liegende Verbum ausdrückt, bezüglichen Bestimmung (vgl. Hofmann a. a. O. S. 113) gemeint haben. *Ἱλαστήριον* würde darnach nicht sowohl das die Sühnung Bewirkende, als ein Geräthe bezeichnen, an welchem dieselbe geschieht, wie *τελεστήριον* ein Ort heißt, an welchem Weihen vollzogen werden.

[2]) Meyer, vgl. dagg. auch Riehm, Lehrb. des Hebr. S. 633, Anm. ***

[3]) Ebenso urtheilen Riehm, S. 637. Weiß, S. 324 f.

[4]) Vgl. überhaupt Hofmann, Schriftbew. II. 1. S. 339 f.

zuges beschafft sei, meint man dem ganzen Zusammenhange der Aussage entnehmen zu dürfen; dennoch wird sich auch hier irgend welche Nöthigung, über das Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung hinauszugehen, mit nichten erweisen lassen. Zunächst, wenn als der Zweck jenes göttlichen Thuns der Erweis seiner (Gottes) Gerechtigkeit bezeichnet wird, so verwehrt allerdings die Verbindung grade mit *ἐνδείκνυσθαι*, den Begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* nach V. 21 zu bestimmen, da von der Gottesgerechtigkeit in dem dort vorliegenden Sinne wohl eine Kundmachung, oder Offenbarung, nicht aber eine Erweisung ausgesagt werden kann; [1]) auf der anderen Seite aber sollte das gegenwärtig allgemein anerkannt sein, wie wenig der biblische Begriff der göttlichen Gerechtigkeit auch nur auf die richterliche Sphäre beschränkt werden darf, da ja selbst die Sündenvergebung unter bestimmten Bedingungen als ein Ausfluß von jener betrachtet wird. (Vgl. z. B. Ps. 51, 16; 1 Joh. 1, 9). Bezeichnet aber *δικαιοσύνη*, von Gott prädicirt, diejenige Sichselbstgleichheit Gottes, durch welche sein Einzelverhalten den Menschen gegenüber beständig einer von ihm selbst offenbarungsmäßig sich gesetzten Norm entspricht; so ist freilich klar, daß dieselbe in bestimmten Fällen diejenige Form der Erscheinung annehmen wird, welche man neuerdings gewöhnlich durch den Begriff der „Strafgerechtigkeit" ausdrückt. Es fragt sich daher näher, ob der Zusammenhang bestimmt darauf hinführe, gerade an einen Strafvollzug als solchen Erweis der Sichselbstgleichheit Gottes zu denken. Man beruft sich dafür sowohl auf den Umstand, daß Gott Christum in seinem Blute als *ἱλαστήριον* ausgestellt habe, wie darauf, daß dies geschehen sei *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων*. Was indessen das Erstere betrifft, so ist es willkührlich, den Ton grade auf die Nebenbestimmung *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, statt auf den ganzen Satz, oder auf den Hauptbegriff desselben, nämlich *ἱλαστήριον*, fallen zu lassen; [2]) in Bezug auf das Letztere ist bemerkt worden, daß auch

---

[1]) Vgl. besonders Gurlitt in den Stud. und Krit. 1840. H. 4. S. 933 ff.

[2]) Wenn übrigens Delitzsch (S. 719) die Behauptung aufstellt: „Wo Verströmung des Blutes und also des Lebens ist, da ist gewaltsamer Tod, und wo gewaltsamer Tod verhängt wird, da ist dies Erweisung der strafenden Gerechtigkeit" — so wird sich das Letztere nach der bisherigen Darstellung hinlänglich beurtheilen lassen.

die ἄφεσις τ. ἁμ. sich sehr bestimmt von der bloßen πάρεσις unterscheide. Doch es mag immerhin zugegeben werden, daß so lange von dieser Seite einfach nur bei dem Gedanken einer Sündenvergebung stehen geblieben wird, jene Auffassung einen unmittelbareren und schärferen Gegensatz zu dem Vorbeilassen der Sünde erzielt; thatsächlich aber ist an unserer Stelle demselben ja nicht sowohl die einfache ἄφεσις, als vielmehr die Aufrichtung eines ἱλαστήριον gegenüber gestellt. Fragen wir endlich, worin dies letztere bestanden habe, so giebt uns unsere bisherige Untersuchung die Antwort an die Hand: darin, daß Gott in dem Fleische seines Sohnes der Sünde selber thatsächlich das Urtheil sprach und sie als objective die Menschheit beherrschende Macht überhaupt aufhob. Daß aber diese Vernichtung des Sündenprincips selber zu dem früheren Vorbeilassen der einzelnen Sünden einen völlig scharfen Gegensatz bilde, wird man nicht verkennen; nur das dürfte vielleicht dagegen geltend gemacht werden, daß die zunächst rein ideelle Natur jenes Herganges denselben doch wieder für den hier vorliegenden Gedanken als unbrauchbar erscheinen lasse. Indessen würde dagegen zu erinnern sein, daß einmal auch die gewöhnliche Auffassung es grade auf Seiten der Schuldigen selber nur zu einem ideellen Vollzuge des Gerichtes bringt, sodann auch nach der unserigen ein sehr realer Vorgang, nämlich der gewaltsame Tod des Heilsmittlers, zu Grunde liegt. Auch für die Erklärung dieser Stelle also, meine ich, reicht dieselbe vollkommen hin. Denn in dem Tode Jesu, sofern in ihm vermöge seiner stellvertretenden Bedeutung eine Loslösung Aller von der Sünde vollzogen worden (vgl. auch Röm. 6, 7), ist in der That Etwas geschehen, was die wirklich vorhandene Sünde als nicht mehr vorhanden vor Gott erscheinen läßt, so daß dieser nun, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, den einzelnen Sünder unter Voraussetzung des Glaubens zu sich in das Verhältniß eines Gerechten setzen kann.

Hiernach hoffe ich mir das Recht erworben zu haben, die bisher erkannte Bedeutung des Todes Jesu als die einzige wirklich bei dem Apostel erkennbare geltend zu machen. Dieselbe hat sich uns ergeben aus einer Combination von Röm. 6, 1 ff.; 2 Cor. 5, 14 mit 2 Cor. 5, 21; Röm. 8, 3, und in Röm. 4, 25 durften wir eine unmittelbare Bestätigung derselben erblicken. Es mag dem Einzelnen der bisherigen Erörterung Dies oder Jenes

entgegen gesetzt werden können — das letzte, entscheidende Urtheil wird doch davon abhängen, ob es einer anderen Auffassung gelingt, in einer gleich einheitlichen und ungezwungenen Weise die verschiedenen in Betracht gezogenen Aussagen zu begreifen.[1]) Fassen wir das Ergebniß der Untersuchung noch einmal zusammen, so sind es die folgenden drei Sätze: 1) Heilsbegründend im eigentlichen Sinne ist nicht das gesammte irdische Leben, sondern nur der Tod Jesu als isolirter Act; 2) der Gesichtspunkt, unter welchem derselbe von Gott veranstaltet worden, ist nicht der eines über den Sünder zu vollziehenden Strafgerichtes, sondern der einer Aufhebung der Sünde selber. 3) Diese Bedeutung kommt dem Tode nur insofern zu, als er mit der darauf folgenden Auferweckung in unlösbarer Verbindung gedacht wird, so zwar, daß auch dieser letzteren innerhalb jener Verbindung ein heilsbegründender Werth im eigentlichen Sinne zuzuschreiben ist. — Es wird nunmehr auch hervorgetreten sein, in wiefern die Erkenntniß der

[1]) Ich habe geglaubt, bei der voranstehenden Untersuchung von der Auffassung absehen zu dürfen, welche Alex. Schweizer (die Lehre des Apostel Paulus vom erlösenden Tode Christi. Studien und Kritiken 1858 H. 3. S. 425 ff.) dem Gegenstande derselben hat zu Theil werden lassen — um so mehr, als bereits von Baur (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1859. H. 2. S. 225 ff. vgl. namentlich S. 230 ff.) im Wesentlichen das Erforderliche darauf erwiedert worden ist. Ohnehin wird die obige Darstellung hinreichend beurtheilen lassen, in wieweit eine Auffassung der Paulinischen Heilslehre im Rechte sei, nach welcher der Kreuzestod Christi nur einen abgesehen von ihm sich vollziehenden Gang der Dinge zum äußeren Entscheid gebracht hat (S. 440 ff.), und welche alles darüber Hinausgehende nur aus individuellen Wendungen und Argumenten erklärt, die sich in die „erleuchtete Deduction" des Apostels eingeflochten (S. 451 ff.). Bei aller aufrichtigen Achtung vor den sonstigen wissenschaftlichen Leistungen des genannten Gelehrten muß ich erklären, daß wohl selten die wahre Eigenthümlichkeit des apostolischen Gedankenkreises in einer so unbegreiflichen Weise verkannt worden ist, wie hier; in der That erinnert die fragliche Abhandlung Schweizers in einer zu verdächtigen Weise an die bekannte Erklärung, welche seiner Zeit Schleiermacher von Col. 1, 15 ff. gegeben hat, um nicht noch andere, als exegetische Motive vermuthen zu lassen. Ueberhaupt aber kann ich mir nur das Urtheil aneignen, mit welchem Baur seine Erwiderung beschlossen hat: „Giebt es einen Punkt, von welchem aus auch über die Schleiermachersche Theologie hinaus fortzuschreiten ist, so liegt ein solcher ganz besonders . . . . in der Aufgabe, die Neutestamentlichen Lehrbegriffe unabhängig von allen fremdartigen Einflüssen in ihrem rein historischen Sinne aufzufassen." (S. 251)

Paulinischen Heilslehre bestimmt durch eine richtige Würdigung des Gegensatzes von Fleisch und Geist bedingt ist, mit welchem Rechte daher eine eingehendere Erörterung über diesen letzteren an die Spitze gestellt wurde. Denn wie der Tod Jesu seine Bedeutung wesentlich daran hat, daß er eine Aufhebung der sarkischen Bestimmtheit ist, so kann das neue Leben, in welches er mit der Auferstehung eingetreten ist, und welches unmittelbar dem positiven Sein der in ihm Gerechtfertigten entspricht, von vorn herein nur unter den Gesichtspunkt des Geistes fallen. Doch dies führt bereits zu der christologischen Anschauung des Apostels im engeren Sinne hinüber.

Drittes Capitel.

Der Heilsmittler.

Wenden wir uns näher der Frage zu, welche Anschauung von Christo selber der bisher entwickelten Gedankenreihe zu Grunde liege, so ist offenbar das Nächste, was hervortritt und was im Vorigen überall bereits vorausgesetzt wurde, eine specifische Stellung oder Würde desselben, vermöge deren allein dem an ihm Geschehenen universale Bedeutung für die Menschheit überhaupt zukommen kann. Eine solche liegt zunächst darin begründet, daß die Erscheinung Christi von vorn herein unter den Gesichtspunkt eines die Aufhebung der Sünde oder die Erlösung zum Inhalte habenden göttlichen Rathschlusses sich stellt (Röm. 8, 3: *περὶ ἁμαρτίας;* Gal. 4, 4) — sie ist in einer anderen Form ausgesprochen in der zwischen Adam und Christus gezogenen Parallele, oder der Bezeichnung des Letzteren als des zweiten Adam. (Röm. 5, 12 ff.; 1 Cor. 15, 45 ff.) Aber auch diese Bezeichnung, welche sehr vorschnell als eine im eminenten Sinne christologische betrachtet worden ist, [1]) hat unmittelbar nur ein formalen Werth; sie besagt nur, daß ein bestimmtes Verhältniß zwischen Christo und der Menschheit bestehe, ohne an sich selber schon über die nähere Vermittlung desselben einen Aufschluß zu geben. Dennoch ist klar, daß jener göttlichen Bestimmung und der dadurch gesetzten Würde auf Seiten der Person Jesu selber eine Art oder Beschaffenheit des Seins entsprechen muß, die ihn thatsächlich der menschlichen Gesammtheit ebenso sehr als einen von ihr Geschiedenen gegenüberstellt, wie er nach einer anderen Seite wieder als ein derselben Angehöriger erscheint.

Daß in den Briefen des Apostels eine ausdrückliche Bezugnahme auf das irdisch-geschichtliche Leben Jesu fast völlig vermißt

---

[1]) Beischlag, Die Christol. des Neuen Test. S. 223, 25, 29.

wird, ist eine Thatsache, an welche nur erinnert werden darf; es würde dieselbe freilich, für sich genommen, noch nicht beweisen, daß er überall kein wesentliches Gewicht darauf gelegt habe, und namentlich würde der genannte Umstand einem Schluß auf die Form seiner eigentlichen Missionsverkündigung eine nur sehr unsichere Grundlage darbieten. Aber die vorangegangene Untersuchung hat allerdings ergeben, inwiefern für Paulus die irdische Erscheinung des Erlösers in den Hintergrund treten mußte; sein ganzes Heilsbewußtsein haftet ja ausschließlich an dem Kreuzestode als an der Thatsache, durch welche das voranliegende Leben nicht sowohl zu seiner Vollendung gebracht, als vielmehr abgethan wurde, und sein weiter auf die Person des Erlösers gerichteter Blick schaut in ihm wesentlich nur den Auferstandenen und den Bedingnissen des irdischen Daseins Entrückten. So wenig indessen hiernach ein sich Versenken in die geschichtliche Erscheinung Jesu der Eigenthümlichkeit des bisher entwickelten Gedankenkreises entsprechen würde, so klar tritt auf der anderen Seite hervor, daß derselbe in einer Hinsicht wenigstens ein bestimmtes Urtheil über das irdische Sein und Verhalten des Heilsmittlers zu seiner unmittelbaren Voraussetzung hat. Soll nämlich Christus als ein solcher der Gesammtheit gegenüberstehen, für welche er das Heil vermittelt, und hat dieses wiederum eine wesentliche Beziehung auf die erfahrungsmäßig vorhandene Sünde, so ergiebt sich schon von hier aus der Schluß, daß er für seine Person außerhalb derselben gestanden haben müsse. Im anderen Falle würde er selbst in jene Gesammtheit als eine der Erlösung bedürftige mit einbegriffen sein. Was man die Sündlosigkeit Jesu nennt, hat also, wenn auch nicht unmittelbare, so doch mittelbare Bedeutung für die Herstellung des Heiles; ihre Annahme würde bei Paulus vorausgesetzt werden dürfen, auch wenn nicht 2 Cor. 5, 21 eine ausdrücklich hierhin zielende Aussage uns bewahrt wäre. Eine so überflüssige Mühewaltung es nun auch sein würde, einen besonderen Nachweis für Etwas anzutreten, was in dieser Allgemeinheit auf ausnahmslose Anerkennung rechnen darf; so wenig dürfen wir hier doch an einer Auffassung vorübergehen, durch welche in neuerer Zeit die gangbare Annahme einer von Paulus gelehrten Sündlosigkeit Jesu zwar nicht überhaupt in Frage gestellt, wohl aber in eigenthümlicher Weise modificirt oder näher bestimmt worden ist. Bekanntlich hat Holsten auf Grund von Röm. 8, 3 — eine Stelle, die man gewöhnlich für jene Annahme verwendet

— und im Zusammenhange mit seinen sonstigen Ausführungen die Behauptung aufgestellt, daß nach Paulus auch das Fleisch Christi ein sündiges gewesen sei; nur hierdurch könne man dem Wortlaute, wie dem Zusammenhange jener Aussage gerecht werden, welcher letztere nothwendig fordere, daß dem Fleische Christi, in welchem die Sünde verdammt worden, nicht grade das hier wesentliche Moment der *ἁμαρτία* abgesprochen werde.[1]) Dennoch wird zugegeben, daß auch Paulus, im Einklange mit den übrigen Neutestamentlichen Schriftstellern, an der Vorstellung der Sündlosigkeit des Messias festgehalten habe; Beides aber soll sich durch die scharfausgeprägte Paulinische Unterscheidung zwischen *ἁμαρτία* und *παράβασις* vereinigen. „*Χριστός* nimmt zwar die *σάρξ* und unmittelbar mit derselben das dem Wesen und Willen Gottes entgegengesetzte objective Princip der *ἁμαρτία* an. Aber das Objective wird weder zum subjectiven Bewußtsein, noch zur subjectiven That, zur *παράβασις,* in dieser pneumatischen Persönlichkeit; *Χριστός* bleibt ohne (subjective) eigne Sünde."[2]) Hierdurch soll es sich denn eben auch vermitteln, daß Paulus mit dem Bewußtsein der übrigen Autoren N. T. nicht in Widerspruch trete, da bei diesen *ἁμαρτία* die Bedeutung der Paulinischen *παράβασις* habe. Daß nun Paulus allerdings zwischen jenen beiden Begriffen in bestimmter Weise unterscheide, unterliegt keinem Zweifel; aber sollte sich diese Unterscheidung für den Zweck, um welchen es sich hier handelt, wirklich als ausreichend erweisen? Ich frage nicht nach der objectiven Möglichkeit, wie Christus in seinem Fleische das Princip der Sünde habe tragen, und dennoch der Sündlose sein können — Holsten hat hierauf an sich richtig erwidert: „Ob wir in unserem Denken diese Anschauung . . . . . widerspruchslos vollziehen können, ist eine Frage, welche die historische Kritik nie stellen darf, weil nur die dogmatische sie zu beantworten hat."[3]) Was ich bezweifeln muß, ist, daß für Paulus selbst nach der Eigenthümlichkeit seiner Anschauung ein Zurückgehen auf jenen Unterschied die Sündlosigkeit Christi habe gewährleisten können. Der jüngste, in allem Angeführten Holsten zustimmende, Interpret der zu Grunde gelegten Stelle hat nicht umhin gekonnt, selbst die Bemerkung zu machen, daß hiernach an sich Christus noch nicht

---

[1]) Zum Evangel. S. 436 ff.
[2]) S. 437.
[3]) S. 441 f.

über das Vormosaische Menschengeschlecht erhoben sei (sofern ja auch bei diesem eine nicht zur παράβασις gewordene ἁμαρτία von Paulus angenommen wird. Vgl. Röm. 5, 13 f.); er fügt hinzu, es sei dies doch der Fall, wenn, was bei Jenen nur in der Unkenntniß des Gesetzes seinen Grund hatte, bei Christus in seiner pneumatischen Natur begründet war, und daher auch unter völlig veränderten historischen Bedingungen Statt fand. [1]) Wie aber soll dies Letztere — ich sage nicht, von uns gedacht werden, sondern — von Paulus gedacht worden seien? Es kommt vor Allem darauf an, sich klar zu machen, was es mit dem vom Apostel angenommenen Verhältnisse zwischen dem allgemeineren Begriffe der ἁμαρτία und dem specielleren der παράβασις überhaupt auf sich habe, denn eben hiernach scheint mir die Annahme von objectiver Sünde, welche unter Vorhandensein des Gesetzes nicht zur subjectiven Uebertretung würde, für Paulus selber eine Unmöglichkeit zu sein. Den Uebergang von der einen zur anderen hat der Apostel mit psychologischem Tiefblick in dem bekannten Abschnitte Röm. 7, 7 ff. näher gezeichnet. Für das richtige Verständniß desselben ist vor Allem daran festzuhalten, daß die Sätze τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων und τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν nicht von „Sündenerkenntniß" in dem unter uns gangbaren Sinne, [2]) sondern von einem persönlichen Erfahren oder Erleben der Sünde reden, wozu man 2 Cor. 5, 21 vergleichen mag. [3]). Wenn es ferner V. 8 heißt, die Sünde habe vermittelst des Gebotes jegliche Begierde in dem redenden Subjecte gewirkt, so wird auch dieser Satz nicht richtig durch eine Erinnerung an das nitimur in vetitum erklärt; derselbe besagt sachlich offenbar nichts Anderes, wie im vorangehenden Verse die Worte τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν κ. τ. λ., jenes Nichtwissen um die Begierde aber kann nicht anders gemeint sein, wie das parallele Nichtkennen der Sünde, also nicht ein bis zum Eintritte des Gesetzes noch nicht Vorhandensein der ἐπιθυμία schlechthin besagen wollen. Vielmehr, wie die Sünde s. z. s. ihrem materiellen oder objectiven Bestande nach schon vor dem Gesetze da ist, und durch dasselbe nur ihren subjectiv-persönlichen Charakter erhält, wodurch sie erst zur Sünde im vollen und strengen

---

[1]) Fr. Overbeck in der Zeitschr. für wissenschaftliche Theol. 1869. H. 2. S. 211.

[2]) Vgl. z. B. Tholuck, S. 348 ff. Philippi, S. 239 ff.

[3]) Vgl. Hofmann, Heil. Schr. III, 1. S. 273 f.

Sinne des Wortes wird; so wird das Nämliche auch von der Begierde gelten, welche die nächste Aeußerung oder concrete Erscheinungsform der Sünde ist. Auch vor dem Bewußtwerden des Gesetzes ist das objectiv gottwidrige Begehren im Menschen vorhanden, aber sofern ohne ein gegenüberstehendes göttliches Gebot dasselbe nicht die Form bewußten Gegensatzes gegen Gottes Willen trägt, ist es auch noch nicht *ἐπιθυμία* im eigentlichen Sinne. Hierzu wird es erst unter Voraussetzung eines für das Subject vorhandenen Gebotes, und in diesem Sinne darf daher die Begierde als eine erst gewirkte bezeichnet werden; der Apostel drückt sich aber mit Bedacht nicht so aus, daß das Gesetz, sondern, daß die Sünde vermittelst des Gesetzes die *ἐπιθυμία* in ihm bewirkt habe, da ja allerdings der materielle Grund derselben nur in der letzteren zu suchen ist. Diese Auffassung findet auch in Röm. 5, 13 eine Bestätigung, sofern hier als die Wirkung des Gesetzes nicht das Hervorlocken oder die Steigerung, sondern das Bewirken der Zurechnungsfähigkeit für die bereits vorhandene Sünde erscheint. [1])

---

[1]) Sachlich dasselbe besagt Röm. 5, 20. Anders freilich Hofmann, a. a. O. S. 215: Die Uebelthat, durch welche Adam die Sünde in die Welt gebracht, solle eine Steigerung erfahren; es sei nämlich zu beachten, daß das Gesetz, im Unterschiede von dem dem Adam gegebenen Gebote, einem Volke gegeben sei, welches dasselbe um so mehr sich hätte sollen maßgebend sein lassen, je mehr es Gott dafür Dank schuldete, daß er es zu seinem Volke gemacht. — Aber wie viel näher liegt es doch, den fraglichen Satz nach Gal. 3, 19 vgl. mit Röm. 4, 15 zu erklären! Im vorangehenden Zusammenhange war ja überall von dem *παράπτωμα* des einzigen Adam die Rede gewesen, es war weiter V. 14 ausdrücklich hervorgehoben, daß bis zum Gesetz kein Sündigen Statt gefunden habe, was der Verfehlung Adams in ihrem Charakter einer positiven Gesetzesübertretung gleich gewesen wäre; wenn es nun hiernach V. 20 heißt, das Gesetz sei zwischeneingekommen, *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* — welcher Sinn bietet sich dann contextmäßiger dar, als der, es hätten zu dem bis dahin vereinzelt dastehenden *παράπτωμα* Adams noch andere *παραπτώματα* hinzu kommen sollen? (man vgl. auch V. 16: *τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα*). Allerdings kann dann *τὸ παράπτωμα* nicht unmittelbar die Sünde Adams bezeichnen, sondern ist allgemein zu fassen; die Uebertretung mehrt sich ihrem äußeren Umfange nach, sofern sie in immer mehr Fällen Wirklichkeit gewinnt. Das Bedenken Tholuck's (S. 273), daß die Gleichsetzung von *παράπτωμα* und *παράβασις* in diesem Sinne nicht erweislich sei, will nicht viel besagen, da beiden Wortbildungen gleichmäßig die Vorstellung des Abweichens von einer bestimmten Linie zu Grunde liegt, mit dem einzigen Unterschiede, daß letztere dasselbe als eine Handlung, ersteres dagegen als ein Erleiden oder Geschehen darstellt.

Es erhellt nun aber aus der eben gegebenen Darlegung, für welche ich mich auf Holsten[1]) selbst berufen darf, doch wohl ohne Frage, daß unter Voraussetzung eines vom Subjecte als solches gewußten Gebotes der Uebergang von der bloßen *ἁμαρτία* zur *παράβασις* ein schlechthin nothwendiger ist. Denn es verhält sich darnach ja nicht etwa so, daß das Gesetz dem materiellen Bestande der Sünde Etwas hinzufügte — eine Wirkung, die allenfalls durch das Eintreten eines entgegengesetzten Factor compensirt werden könnte —, sondern zur Uebertretung wird die an sich vorhandene Sünde unmittelbar dadurch, daß sie vermittelst des Gesetzes sich als solche im Bewußtsein reflectirt. Was soll es nun aber bei dieser Bewandtniß für einen erträglichen Sinn haben, daß, was bei den Vormosaischen Geschlechtern in ihrer Unkenntniß des Gesetzes, bei Christo in seiner pneumatischen Natur begründet gewesen sei? und worin soll näher die Wirksamkeit dieser pneumatischen Natur bestehen? Ist der Uebergang zur *παράβασις* unmittelbar mit dem Hervortreten des sittlichen Bewußtseins und nur dadurch gegeben, so scheint die in Frage stehende Wirkung des dem Menschen Jesus immanenten *πνεῦμα* doch kaum in etwas Anderem gesucht werden zu können, als darin, daß es in seinem Träger kein Wissen, sei es um den Inhalt des göttlichen Gesetzes, sei es um die eigene thatsächliche Wirklichkeit aufkommen ließ, was denn im Grunde doch nur auf eine Trübung des Bewußtseins hinauslaufen würde. In der That, man braucht noch nicht der Meinung zu sein, daß alle uns gegenwärtig natürlichen Reflexionen ebenso auch von dem Apostel hätten angestellt werden müssen, um es unwahrscheinlich zu finden, daß er in dieser Weise objective Sünde mit subjectiver Sündlosigkeit in dem Heilsmittler sich vereinigt gedacht habe. Irre ich nicht, so fließt den Vertretern jener Ansicht mit der hier in Frage gekommenen Unterscheidung eine andere, nämlich die zwischen potentieller und actueller Sünde zusammen; daß aber beide keineswegs mit einander identisch sind, geht schon daraus hervor, daß nach Röm. 5, 14 Paulus ein actuelles Sündigen (*ἁμαρτήσαντας*) kennt, welches ihm doch nicht unter den Gesichtspunkt der *παράβασις* fällt. Uebrigens würde auch der zuletzt genannte Gegensatz in seiner Anwendung auf unseren Fall sich als undurchführbar erweisen. Denn wird

[1]) Vgl. S. 403 ff.

die ἐπιθυμία in dem specifischen (einen sittlichen Tadel einschließenden) Sinne in Christo angenommen, so ist darin die Sünde nothwendig schon in irgend einer Weise actuell geworden, namentlich da das Begehren in concreto sich immer auf bestimmte Objecte richtet; sollte dieselbe aber fehlen, so würde damit die σάρξ Christi selber zu etwas sittlich Indifferentem, und könnte also auch nicht mehr von einer Potenz, oder einem Princip der Sünde geredet werden.

Wie nun aber? fordert trotz alle dem die in Frage stehende Aussage die Annahme wirklicher ἁμαρτία in Christo? Von vorn herein freilich ist zuzugestehen, daß hier eine Gleichheit, nicht eine Verschiedenheit, hervorgehoben werden solle, welche zwischen Christo und den übrigen Menschen bestand, und im Sinne wirklicher Gleichheit ist daher ὁμοίωμα unzweifelhaft zu fassen. Allein die genitivische Verbindung von ὁμοίωμα und σάρξ läßt an sich dieselbe eben so wenig als eine auf alle Seiten des Verglichenen sich erstreckende erscheinen, wie Röm. 6, 5 der Tod Christi dem Sterben der Gläubigen, oder Röm. 5, 14 die That Adams dem Sündigen der unter dem Gesetze Befindlichen in jeder Beziehung gleichgesetzt werden soll. Ferner ist richtig, daß sich ὁμοίωμα an unserer Stelle auf σὰρξ ἁμαρτίας als einen Gesammtbegriff beziehe, daraus folgt aber nicht die Gültigkeit der Behauptung, es beziehe sich ersteres auf σάρξ eben sofern dieselbe die Näherbestimmung ἁμαρτίας bei sich habe. [1]) Daß man sich hierfür nämlich nicht auf eine allgemeine Regel berufen könne, beweist z. B. Ps. 106, 20 LXX: καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον [2]) — denn hier ist klar, daß das Moment der Gleichheit grade nicht auf die Thätigkeit des Gras Fressens bezogen werden könne, ob aber die hinzutretende Näherbestimmung genitivisch, oder adjectivisch, resp. durch ein Participium ausgedrückt werde, macht für die vorliegende Frage selbstverständlich keinen Unterschied. Es wird also auch an unserer Stelle die nähere Beziehung des ὁμοίωμα, ebenso, wie Röm. 6, 5, dem durch den Zusammenhang Geforderten zu entnehmen sein. Grade hierauf beruft man sich nun

---

[1]) Overbeck a. a. O., S. 191 ff.

[2]) Eine Stelle, auf welche ich durch meinen Freund Lic. Zahn in Göttingen aufmerksam gemacht bin.

freilich, sofern in dem Fleische Christi die Sünde nicht verurtheilt sein könne, wenn nicht jenem diese thatsächlich immanent gewesen sei; ich glaube indessen dies an sich nicht zu unterschätzende Argument durch einen Hinweis auf die Darlegung des vorigen Capitels entkräften zu können. Auch unter der Voraussetzung schlechthiniger Sündlosigkeit des Heilsmittlers darf die Ertödtung seines Fleisches eine Verurtheilung der Sünde genannt werden, um deswillen, weil für die ideell in diesem Tode Beschlossenen allerdings das dem Fleische Ersterben unmittelbar zugleich auch ein der Sünde Ersterben ist. Nur das also wird nothwendig erfordert, daß es wirklich das menschliche Fleisch gewesen, in welchem Christus erschien, daß substantiell seine materielle Leiblichkeit die nämliche war, wie die der sündigen Menschheit. Weiter möchte ich noch einmal auf die Stelle 2 Cor. 5, 21 zurückkommen, auf welche sich freilich Holsten grade zum Beweise dafür beruft, daß sich Paulus nicht scheue, die ἁμαρτία als ein Attribut Christi zu denken. Nach ihm nämlich soll unter der Handlung Gottes, durch welche Christus zur Sünde gemacht wurde, schon die Sendung ins Fleisch verstanden werden,[1]) und allerdings ließe die Aussage an sich sehr wohl eine Erklärung nach Analogie von Gal. 4, 4 zu; indeß nicht nur der ganze Zusammenhang scheint mir die früher angenommene Beziehung grade auf die Hingabe in den Tod näher zu legen, sondern auch die in der Aussage selber hervortretende Antithese erhält so ein noch schärferes Licht. Nach jener Erklärung können die Worte τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν nur auf das vorirdische Sein Christi bezogen werden (wie dies denn Holsten auch thut), der sich dann ergebende Sinn ferner würde sein, daß durch göttliche Wirkung Christus aus einem Zustande absoluter Sündenfreiheit thatsächlich in einen anderen des mit Sünde Behaftetseins eingetreten sei. Nun aber werden nach Paulinischer Anschauung wir zur Gottesgerechtigkeit zunächst nicht in der Weise, daß unsere subjective Zuständlichkeit thatsächlich umgeändert würde, sondern so vielmehr, daß uns ein der realen Wirklichkeit widersprechender ideeller Charakter zuertheilt wird (vgl. Röm. 4, 5); soll daher diesem Werden auf unserer Seite das zur Sünde Gewordensein auf Seiten Christi völlig entsprechen, so wird auch hier nicht an eine Aufeinanderfolge real verschiedener Zustände, sondern an ein

[1]) S. 437.

Nebeneinanderbestehen eines realen und eines ideellen Zustandes von entgegen gesetzter Beschaffenheit zu denken sein. Daß es aber wirklich so von Paulus gemeint sei, findet eine Bestätigung rein sprachlicher Art in der Wahl der Negation μή, statt οὐκ, sofern nämlich jene auf eine Vorstellung zurückgeht, oder das Verneinte als Inhalt einer Vorstellung charakterisirt. [1]) Als Subject derselben wird an unserer Stelle ohne Zweifel am Einfachsten das Subject des Hauptsatzes selber angenommen, so daß also die Aussage einen Gegensatz zwischen dem im Bewußtsein Gottes Vorhandenen und seinem mit ἁμαρτίαν ἐποίησεν bezeichneten Thun enthält, welchen wir am Besten in einer Auflösung des Participiums durch „wiewohl", „obgleich" wiedergeben würden. Soll aber unter dem ἁμαρτίαν ποιεῖν die Bewirkung von etwas Thatsächlichem verstanden werden, so würde damit jener Gegensatz selber fortfallen, da es sich vielmehr von selbst versteht, daß zur Sünde „gemacht" werden nur Jemand kann, der bis dahin es nicht gewesen. Oder m. a. W. der Gegensatz zu den eine Vorstellung in sich schließenden Worten τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν erfordert, streng genommen, daß auch das ἁμαρτίαν ἐποίησε als ein ideeller Act aufgefaßt werde. So verstanden aber beweist die Stelle nicht für, sondern gegen jene dem Apostel zugeschriebene Anschauung. Es wäre nun freilich in dem vorliegenden Zusammenhange die Annahme wirklicher ἁμαρτία in Christo auch so noch für den Fall kaum zu umgehen, daß dieselbe als etwas dem Fleische an sich und nothwendig Anhaftendes, als eine ursprüngliche Qualität der σάρξ selber von Paulus betrachtet würde; anders hingegen stellt sich die Sache, wenn es mit dem im ersten Capitel Dargelegten seine Richtigkeit hat. Ist nämlich hiernach das Fleisch nicht an sich selber, sondern nur insofern Grund der Sünde, als ihm erfahrungsmäßig im Menschen die Bedeutung eines beherrschenden Princips zukommt, ohne daß es auch in diesem Falle aufhörte, an sich selber ein sittlich Neutrales zu sein; so kann von einer substantiellen Gleichheit der σάρξ Christi mit der σάρξ ἁμαρτίας geredet werden, ohne daß dadurch Sünde selbst von Christo prädicirt würde. Denn an sich schon heißt σάρξ ἁμ. nicht nothwendig „sündiges Fleisch", sondern die Verbindung drückt,

[1]) Vgl. Winer, Grammat. des neutest. Sprachidioms. 6. Aufl. S. 430 und Meyer z. St.

entsprechend dem sehr weiten Gebrauche des Genitiv im Griechischen, zunächst nur allgemein eine Beziehung zwischen der *σάρξ* und der *ἁμαρτία* aus. Wie nun *πνεῦμα πραότητος* nicht sowohl einen sanften, als einen den Zustand der Sanftmuth bewirkenden Geist, und *λουτρὸν παλιγγενησίας* ein die Wiedergeburt wirkendes Bad bedeutet, so kann auch *σὰρξ ἁμαρτίας* recht wohl heißen: Fleisch, welches ein Vorhandensein von Sünde mit sich bringt. (Auch das „Wohnen der Sünde im Fleisch", Röm. 7, 18, läßt die Sünde nicht unmittelbar als eine dem Fleische anhaftende „Qualität" erscheinen). Uebrigens würde auch bei der Uebersetzung „sündiges Fleisch" die zu Grunde liegende Anschauung sich mit dem früher Ausgeführten in Einklang setzen lassen. Paulus will sagen, daß der Erlöser in dem nämlichen Fleische erschienen sei, welches das Leben der natürlichen Menschheit schlechthin bedingt und insofern eine Quelle der Sünde für dieselbe ist; er schreibt aber nicht nur *ἐν ὁμοιώματι σαρκός*, sondern *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, weil es eben jene Beziehung des Fleisches auf die Sünde ist, welche die Sendung des Sohnes ins Fleisch veranlaßt hat, und welche es weiter erklärt, in wiefern die Aufhebung des Fleisches zugleich auch eine Aufhebung der Sünde selber sein kann. Diese Erklärung sieht sich offenbar nicht in dem Falle, den einheitlichen Begriff der *σάρξ ἁμαρτίας* in zwei Bestandtheile zerreißen zu müssen; auf der anderen Seite aber meine ich trotz des dagegen erhobenen Protestes daran festhalten zu dürfen, daß die Verbindung desselben mit *ὁμοίωμα* irgendwie auf das Nichtvorhandensein der *ἁμαρτία* in Christo hindeute. Hätte Paulus einfach geschrieben *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*, so wäre das nächste Verständniß dieser Worte, daß auch für den Erlöser die materielle Leiblichkeit eine Quelle sündigen Verhaltens gewesen sei; er schreibt aber vielmehr *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, um anzuzeigen, daß es ihm nur auf eine substantielle Gleichheit der *σάρξ* Christi mit der aller übrigen Menschen ankomme. Daß ein gewisser Gegensatz bei der Wahl der Worte dem Apostel vorschwebe, hat auch Overbeck nicht verkannt; [1]) er formulirt denselben in folgender Weise: „daß, wenn auch in diesem Falle im Unterschiede von gewöhnlichem Menschendasein ein höheres sündloses Wesen im Fleisch seine Erscheinung machte, doch dieses Fleisch im Wesentlichen kein anderes

[1]) S. 207.

war, als die *σὰρξ ἁμαρτίας* aller Menschen.“ Sollte aber der Gegensatz sich nicht schärfer und entsprechender vielmehr so ausdrücken lassen: wenn auch das Fleisch Christi, in welchem er erschien, für ihn selbst keine Sünde mit sich brachte, so war es doch völlig das nämliche Fleisch, welches nach der vorangegangenen Darlegung die Sündenknechtschaft auf Seiten des Menschen und die Machtlosigkeit des Gesetzes, seine Forderung durchzusetzen, erklärt? Ich wiederhole, daß es hier wesentlich auf das zwischen *σάρξ* auf der einen und *ἁμαρτία* auf der anderen Seite statuirte Verhältniß ankommt; wem die letztere als etwas an der Substanz des des menschlichen Leibes unmittelbar Haftendes, als eine derselben an sich zukommende „Qualität“ nach Paulinischer Anschauung gilt, wird, wenn er nicht zu exegetischen Willkührlichkeiten greifen will, immer dazu fortgetrieben werden, entweder eine ungelöste „Antinomie“, einen latenten Doketismus an unserer Stelle anzuerkennen,[1]) oder zu Unterscheidungen zu greifen, die vom Standpunkte des Paulinischen Denkens selber in sich zerfallen müssen. Daß unsere Auffassung Beidem aus dem Wege geht, mag als eine Probe hinsichtlich der Richtigkeit des früher Dargelegten gelten.[2])

Wenn wir hiernach bei Paulus die Ueberzeugung von einer Sündlosigkeit Jesu im völlig uneingeschränkten Sinne voraussetzen, so ist damit ein der Form nach allerdings nur Negatives gesetzt, dessen positivem Ausdruck wir übrigens gleich an der Spitze des Römerbriefes begegnen. Paulus bezeichnet hier das von ihm verkündete Evangelium als ein solches, welches zu seinem Inhalte den Sohn Gottes hat; von diesem Letzteren aber wird ein Zwiefaches ausgesagt, nämlich, daß er aus dem Saamen David's dem Fleische nach hergekommen, und, daß er dazu bestimmt worden sei, ein

---

[1]) Baur, Neutest. Theol. S. 190 f. Theol. Jahrb. 1857. H. 1. S. 108.

[2]) Ich habe in dem Voranstehenden die abweichende Fassung unberücksichtigt gelassen, welche Hofmann (H. Schr. III, 1. S. 308) den Worten *ἐν ὁμοιώματι σ. ἁμ.* gegeben hat, und wonach dieselben einen Adjectivbegriff vertreten sollen (= so daß er sündigem Fleische glich. *σάρξ* wie Joh. 1, 14). Dieselbe scheitert schon daran, daß nach dem Zusammenhange *σάρξ* nicht anders genommen werden kann, wie im Vorhergehenden, wo das Wort eben nicht das concretum des Menschen bezeichnet — ganz abgesehen davon, daß nach biblischem Sprachgebrauch der Mensch wohl Fleisch schlechthin, schwerlich aber *σὰρξ ἁμαρτίας* heißen kann.. Es wird also nicht Phil. 2, 7, sondern 1 Joh. 4, 2; 2 Joh. 7 zu vergleichen sein.

Sohn Gottes in Macht zu sein nach Geist der Heiligkeit in Folge von Todtenauferstehung d. h. eines Ereignisses, welches unter den allgemeinen Begriff der Todtenauferstehung fällt.[1]) Für uns ist an diesem Orte nur die Bestimmung *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* von Interesse, welche auch in neuerer Zeit noch verschiedene Erklärungen erfahren hat. Der nächste Eindruck ist nun ohne Zweifel der, daß dieselbe den Worten *κατὰ σάρκα* in dem vorangegangenen Satzgliede ebenso gegenüberstehe, wie das *ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ* dem *γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ*, und nur mit unzureichenden Gründen hat sich Hofmann über diesen unmittelbar sich darbietenden Eindruck hinweggesetzt. Nach ihm nämlich kommt es bei dem zweiten Satze nur darauf hinaus, daß der Sohn Gottes, welcher im Fleische ein Sohn Gottes in Schwachheit gewesen, mit seiner Auferstehung ein solcher in Macht geworden sei, und nur auf die Näherbestimmung *ἐν δυνάμει* fällt daher das ganze Gewicht; die Worte *κ. πν. ἁγιωσ.* aber sollen nicht gegenüber dem *κατὰ σάρκα* eine andere Seite benennen, nach welcher dem Subject der Aussage Solches geschehen, sondern nur bezeichnen, was eine derartige Gottessohnschaft für Jesum zur Folge hatte, nämlich Geist, welcher da, wo er ist, einen Stand der Heiligkeit setzt.[2]) Wenn sich aber Hofmann für Ersteres darauf beruft, daß es ja der Sohn Gottes sei (*περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* V. 3), von welchem der Inhalt beider Participialsätze gleichmäßig ausgesagt werde, so ist dies nicht beweisend. Die Bezeichnung *υἱὸς θεοῦ* hat an erster Stelle offenbar nur den Werth, mit einer dem Apostel geläufigen Benennung das Subject der nachfolgenden Aussagen kenntlich zu machen; von dem, welcher nach seiner Gegenwart der Sohn Gottes ist, wird näher gesagt, daß er einerseits aus dem Saamen Davids hergekommen, andererseits bestimmt worden sei zum Gottessohne in Macht. Auch dann, wenn nach der Anschauung des Paulus erst mit der Auferstehung Jesus zu dem geworden, was die Bezeichnung *υἱὸς θεοῦ* in sich schließt, konnte er in der vorliegenden Weise sich ausdrücken; er nähme dann nur seinen Standpunkt in der Gegenwart und sagte von dem nach dieser Gegenwart be-

---

[1]) Für diese Auffassung des fraglichen Satzes darf ich auf Hofmann a. a. O. S. 6 ff. verweisen.

[2]) a. a. O. vgl. Schriftb. II, 1. S. 531.

nannten Subjecte aus, daß er von Geburt her dem Fleische nach ein Davidssohn sei. Es würde dies nur die nämliche Erscheinung sein, welche, in etwas anderer Form, sich mehrfach im Sprachgebrauche des N. Test. beobachten läßt (vgl. z. B. Joh. 3, 13; Phil. 2, 5 ff.), und welche Hofmann selbst anderweitig für sich in Anspruch genommen hat. Es scheint freilich der Einwand nahe zu liegen, daß dieselbe nur da nicht Statt finden könne, wo der zur Bezeichnung des Subjectes verwendete Begriff im Prädicate selber vorkomme — es dürfe beispielsweise von dem Menschensohne wohl gesagt werden, daß er vom Himmel gekommen, nicht aber, daß er Mensch geworden sei — und also auch nicht von dem Gottessohne, daß er zu einem solchen bestimmt worden. Dieser Einwurf würde begründet sein, wenn in unserem Falle der zweite Participialsatz sich ohne Weiteres an die Worte περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ anschlösse; dem ist aber nicht so, sondern es tritt dazwischen eine andere Bestimmung, welche sich zu jener in irgend welchem Sinne gegensätzlich verhält und dadurch die Form derselben bedingt. M. a. W., zwar nicht von dem Sohne Gottes schlechthin, wohl aber von dem Sohne Gottes, sofern er zunächst als ein Davidssohn angeschaut wird, kann eine Bestimmung zu dem, was die erstere Bezeichnung in sich schließt, ausgesagt werden. Gegen Hofmann's Auffassung aber spricht zunächst schon der Umstand, daß nach derselben ein bestimmtes logisches Verhältniß beider parallelen Sätze überall nicht mehr Statt findet; denn die davidische Herkunft Jesu und die Art seines Seins, in welches er mit der Auferstehung eingetreten, sind natürlich völlig heterogene Dinge, und Hofmann weiß denn auch über die Nebeneinanderstellung beider Aussagen Nichts weiter zu bemerken, als, „jene erstere habe nicht ohne die zweite bleiben sollen“.[1]) Diesem Uebelstande würde man nur dadurch aus dem Wege gehen können, daß man den Parallelismus beider Participialsätze überhaupt leugnete und den ersteren in eine engere Beziehung zum Substantiv setzte, die ganze Construction also etwa in dieser Weise auffaßte: in Betreff seines dem Fleische nach aus dem Saamen Davids gewordenen Sohnes, welcher u. s. w. Indessen wäre hiernach zu erwarten gewesen, daß der Apostel das entferntere Verhältniß des zweiten Gliedes zum Substantiv auch formell, etwa durch eine relativische Construction bemerklich gemacht hätte. Ferner aber haben nach jener Auffassung offenbar die Worte υἱὸς θεοῦ in

---

[1]) S. 6.

V. 4 etwas Müssiges, da ja nur die Näherbestimmung ἐν δυνάμει das neue Moment bezeichnen soll, auf dessen Hervorhebung es dem Apostel ankam; die Wiederholung würde nur dann motivirt sein, wenn es sich um den Gegensatz einer doppelten Weise der Sohnschaft, nämlich einer in Schwachheit und einer anderen in Kraft und Herrlichkeit vorhandenen, handelte. Dies ist aber nicht der Fall, denn der erstere Satz besagt ja gar nicht, wie es nach einzelnen Wendungen Hofmanns fast den Anschein gewinnt,[1]) daß der Sohn Gottes vom Schooße der Maria her ein Leben in der Schwachheit des Fleisches geführt habe; nicht der Charakter seines Erdenlebens, sondern seine davidische Herkunft ist Gegenstand der Aussage, aus welcher jener andere Gedanke doch nur auf Umwegen gewonnen werden könnte. Spricht demnach Alles dafür, daß nicht ἐν δυνάμει, sondern υἱὸς θεοῦ, und zwar im Gegensatze zu den eine Davidssohnschaft angebenden Worten γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ, den Hauptnachdruck habe; so werden wir uns um so weniger dem an sich schon sehr starken Eindrucke entziehen können, daß auch die Bestimmung κατὰ πν. ἁγιωσ. der vorangehenden κατὰ σάρκα sachlich parallel genommen sein wolle — zumal nicht nur beide Male die nämliche Präposition angewendet ist, sondern auch anderweitig grade das πνεῦμα den dem Apostel geläufigen Gegensatz zur σάρξ bildet. Es würde auch gar keine Schwierigkeit vorhanden sein, wenn einfach dastände κατὰ πνεῦμα, dagegen entsteht eine solche allerdings durch den hinzutretenden Genitiv ἁγιωσύνης; denn während das einfache κατὰ πνεῦμα, κατὰ σάρκα gleichsam nur die allgemeine Kategorie angiebt und daher ohne Artikel stehen kann, so scheint das durch ἁγιωσύνης näher bestimmte πνεῦμα nur etwas Christo Eigenthümliches bezeichnen zu können, und wir würden darnach allerdings erwarten, daß es hieße: κατὰ τ. πν. τ. ἁγιωσύνης αὐτοῦ. Wenn indessen Hofmann meint, aller ausdrücklichen Beziehung auf den Sohn Gottes entbehrend, könne πν. ἁγιωσ. nur bezeichnen, was den durch ἐν δυνάμει bezeichneten Stand für Jesum zur Folge hatte;[2]) so ist zu erwiedern, daß ja auch im Vorangehenden die durch den Zusammenhang gebotene Beziehung des artikellosen κατὰ σάρκα auf die σάρξ Jesu nur durch eben diesen Zusammenhang

---

[1]) Vgl. Schriftb. a. a. O.

[2]) Heil. Schrift S. 7.

gegeben ist. Allerdings aber kann auch πνεῦμα ἁγιωσύνης nicht direct das πνεῦμα Christi benennen, sondern erfordert eine dem κατὰ σάρκα entsprechende allgemeinere Fassung; es ist also zu übersetzen: der aus dem Saamen Davids geworden in Hinsicht auf Fleisch, der bestimmt worden, ein Sohn Gottes in Kraft zu sein in Hinsicht auf Geist der Heiligkeit. Was ist nun unter diesem letzteren zu verstehen? Der Ausdruck selber ist offenbar nicht verschieden von den gangbaren Verbindungen πνεῦμα πραότητος, κατανύξεως u. s. w., durch welche nicht sowohl eine subjective Zuständlichkeit, wie das objective eine solche bewirkende Agens bezeichnet wird. Hiernach scheint die Uebersetzung van Hengel's:[1]) „quatenus sanctitatis studio ducebatur" den sachlichen Gehalt der Worte ungefähr wiederzugeben; indessen ist mit Grund erinnert worden, daß hiernach eine wirkliche Correspondenz mit κατὰ σάρκα als rein anthropologischer Bezeichnung einer Wesensseite nicht erzielt werde. Der nämliche Einwand trifft die Erklärung von dem Christo innewohnenden göttlichen, oder heiligen Geiste,[2]) man müßte denn dieselbe dahin formuliren, daß der von Gott ausströmende Geist sich in Christo zu einer Persönlichkeit zusammengefaßt habe.[3]) Soll das κατὰ πνεῦμα dem κατὰ σάρκα wirklich entsprechen, so kann dasselbe nur in dem Sinne genommen werden, in welchem überhaupt von dem materiellen Leibe des Menschen sein Geist unterschieden wird;[4]) das Eigenthümliche unserer Stelle ist dann aber, daß hier zu πνεῦμα die genitivische Bestimmung ἁγιωσύνης hinzutritt. Schwerlich ist dieselbe als völlig gleichbedeutend mit der durch das Adjectiv ἅγιον ausgedrückten zu betrachten (wiewohl die letztere wegen eines nahe

---

[1]) Comment. I, p. 47.

[2]) Rückert, Comment. 2. Aufl. I, S. 19 ff. Tholuck, S. 40 f. Fritzsche (Comment. I, p. 11) will nicht an eine vis divina, sondern an eine augustior natura divina gedacht wissen. Die Annahme übrigens, daß an unserer Stelle die kirchliche Unterscheidung einer menschlichen und einer göttlichen Natur Christi vorliege (Philippi, S. 16 f. Schmid, Neutest. Theol. S. 530 f. Räbiger, Christologia Paul. [Pars prior] p. 18 sq.) wird schon nach dem über den Begriff der σάρξ Ausgeführten keiner weiteren Widerlegung bedürfen.

[3]) Zeller, Ueber den πν. ἁγιωσ. Röm. 1, 4 (Theol. Jahrb. 1842. H. 3) S. 492.

[4]) So z. B. Meyer und de Wette z. St., auch Mehring, Comment. S. 12 f. Beyschlag, Neutest. Christol. S. 211 f. 231.

liegenden Mißverständnisses vermieden sein könnte), sondern die Verbindung ist allerdings soweit in Analogie mit den gleichartigen zu halten, daß das *πνεῦμα* dadurch als ein Heiligkeit bewirkendes bezeichnet wird. Es liegt aber nahe, dem Ausdrucke den inhaltlich grade entgegen gesetzten der *σὰρξ ἁμαρτίας* zu vergleichen; wie hier der an sich rein anthropologische Begriff des Fleisches in eine ursächliche Beziehung zur Sünde, so ist dort der gleichartige Begriff des Geistes in eine Beziehung zur Heiligkeit gesetzt, und es erhellt leicht, daß Paulus diese Näherbestimmung in der Absicht hinzugefügt, um das Jesum von der erfahrungsmäßigen Menschheit Unterscheidende nicht unausgedrückt zu lassen. Deshalb aber benennt doch, wie schon erinnert wurde, der Ausdruck nicht unmittelbar das *πνεῦμα* Jesu, sondern stellt dem Fleische den zwar engeren, aber gleichfalls an sich eine mehrfache Wirklichkeit zulassenden Begriff eines Lebensgeistes gegenüber, welcher für seinen Inhaber Quelle der Heiligkeit ist; in concreto ist damit freilich auf eine Wesensbeschaffenheit Jesu ebenso reflectirt, wie bei dem der Form nach völlig allgemeinen *κατὰ σάρκα* auf die Leiblichkeit grade dieses Menschen Bezug genommen wird. War nun vorhin das den Heilsmittler als solchen von der menschlichen Gesammtheit Unterscheidende auf den negativen Ausdruck der Sündlosigkeit gebracht, so bietet hiervon unsere Stelle, wie schon zu Anfang bemerkt, die positive Kehrseite dar. Setzt jene voraus, daß das Fleisch Christi für ihn selber keine *σὰρξ ἁμαρτίας* war, d. h. aber, daß demselben nicht die Bedeutung eines das sittliche Verhalten bestimmenden Princips zukam; so findet eben dies seinen Grund in dem *πνεῦμα ἁγιωσύνης*, unter welche Bezeichnung wieder der Jesu eignende Lebensgeist insofern fällt, als derselbe thatsächlich in einer durch das Fleisch nicht unterdrückten Selbstständigkeit erscheint, somit auch die Lebensbethätigung dieses Menschen eine wahrhaft nach der Norm von Geist sich vollziehende, oder heilige ist. In der irdischen Erscheinung Jesu ist daher thatsächlich das vorhanden, was durch ihn in den Gläubigen zur Verwirklichung kommen soll, und hiernach sollte man freilich erwarten, daß dieselbe zum Heile in eine unmittelbare Beziehung gesetzt werde. Wenn dies indessen nach allem Bisherigen nicht der Fall ist, wenn die soeben gezeichnete Beschaffenheit nur als eine Voraussetzung in Betracht kommt, ohne welche Jesus nicht Heilsmittler sein könnte; so kann der letzte Grund hierfür nur

darin gesucht werden, daß die Paulinische Heilslehre sich wesentlich von einer Reflexion über die Thatsache des Kreuzestodes aus gestaltet hat. Dennoch steht die zuletzt berührte Form der Anschauung in einer engeren Beziehung zu derjenigen, welche den auferstandenen und erhöhten Christus zum Gegenstande hat, und zu welcher daher von hier aus sich unmittelbar ein Uebergang darbietet.

Liegt nämlich die Bedeutung des Todes Jesu wesentlich in der dadurch vollzogenen Ertödtung des Fleisches beschlossen, so kann als die Eigenthümlichkeit seines mit der Auferstehung begonnenen Lebens zunächst nur das Freisein von aller sarkischen Bedingtheit bezeichnet werden. Diese aber bestand für ihn, im Unterschiede von allen Uebrigen, nur darin, daß seine Lebensbethätigung auf Erden sich innerhalb der Schranken einer materiellen Leiblichkeit vollzog, daß an derselben das ihm eignende *πνεῦμα* die Grundlage seines Daseins besaß, und insofern die Gesammterscheinung des Heilsmittlers die eines lebendigen Seelenwesens in dem früher angedeuteten Sinne war. Mit dem Ersterben des materiellen Leibes sind diese Schranken gefallen; das durch den Tod hindurchgegangene *πνεῦμα ἁγιωσύνης* existirt von da an freilich ebenfalls nicht ohne Leiblichkeit, aber sofern dieser alle Materialität fremd ist, steht dieselbe nicht mehr im Gegensatze, oder überhaupt nur in einem dualistischen Verhältnisse zum Geiste, sondern kann nur als ein reines Organ dieses letztren betrachtet werden. Es ist mithin der Begriff des Geistes allein, der sich zu einem Gesammtausdruck für das Sein des Auferstandenen eignet, und eben in diesem Sinne heißt es 1 Cor. 15, 45 von dem zweiten Adam im Gegensatze zu dem ersten, er sei zu einem lebendigmachenden Geistwesen geworden. Denn daß der Satz: *ἐγένετο ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* auf die Auferstehung Christi, nicht auf etwas derselben Voranliegendes, sei es die vorzeitliche, sei es die menschliche Geburt, bezogen werden wolle, [1]) würde schon aus allem Bisherigen sich ergeben, auch wenn der nächste Zusammenhang der Aussage nicht unmittelbar darauf hinwiese. In Beantwortung der Frage V. 35: *ποίῳ σώματι ἔρχονται (οἱ νεκροί)*; ist der Apostel zu dem Satze fortgeschritten, daß es sowohl einen pneumatischen, wie einen

---

[1]) gegen Räbiger, Christ. Paul. p. 35. Osiander, Comment. S. 766.

psychischen Leib gebe (V. 44); und um dies als mit der Schrift übereinstimmend zu erweisen, erinnert er daran, daß nach derselben der erste Mensch, Adam, zu einer *ψυχὴ ζῶσα* geworden, wie andererseits nach seiner Glaubensüberzeugung der zweite Mensch, Christus, zu einem *πνεῦμα ζωοποιοῦν*. Offenbar ist der zu Grunde liegende Gedanke dieser, daß ebenso, wie dem durch *ψυχὴ ζῶσα* bezeichneten Lebensstande erfahrungsmäßig eine psychische Leiblichkeit entspreche, auch dem anderen, davon unterschiedenen ein seiner Eigenthümlichkeit entsprechendes *σῶμα* zukomme; hieraus aber ergiebt sich unmittelbar, daß Christus ein *πνεῦμα ζωοποιοῦν* erst von da an heißen könne, wo ihm eine pneumatische Leiblichkeit zu eigen ist, da offenbar das Eine nur mit dem Andern zugleich gedacht werden soll — d. h. aber, erst mit der Auferstehung ist Christus zu Jenem geworden. — Von der eben besprochenen Aussage unterscheidet sich die 2 Cor. 3, 17 vorliegende dadurch, daß es sich in ihr nicht um ein Gewordensein, sondern um ein gegenwärtiges Sein des Erhöhten, und zwar in Beziehung auf die Gemeinde desselben, handelt; denn daß in den Worten *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* der Geist als der den neuen Bund und seinen Dienst charakteristisch bestimmende gemeint sei, geht aus dem ganzen Zusammenhange hervor (vgl. V. 6 ff.). Deshalb ist es aber doch nicht richtig, zu sagen, nur ebenso, wie Moses die Schrift, sei Jesus der Geist,[1]) — schon aus dem Grunde nicht, weil eine Gegenüberstellung Jesu und Mosis in dem fraglichen Abschnitte überall nur irriger Weise vorausgesetzt wird. Zwar läßt sich ein Satz, wie der, Moses sei die Schrift, allenfalls aus dem analogen *ἡνίκα ἀναγινώσκεται Μωϋσῆς* (V. 15) ohne Schwierigkeit herleiten; ebenso aber ist selbstverständlich in diesem letzteren Satze Moses nur ein metonymischer Ausdruck für die Gesetzesurkunde (vgl. V. 14: *ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης*), wie ja auch im Vorigen, wo von der geschichtlichen Persönlichkeit Mosis die Rede ist, derselbe nur als der Träger der *διακονία τοῦ γράμματος* in Betracht kommt, und als solcher nicht zu dem Herrn, sondern zu den Aposteln in eine gegensätzliche Beziehung tritt. Auch V. 18 liegt ein Gegensatz zwischen dem Herrn und Mose keineswegs vor. Allerdings ist die Anschauung hier in sofern eine irgendwie modificirte, als der Apostel sich selbst und seine

---

[1]) Hofmann, Heil. Schr. II. 3. S 86.

Mitarbeiter den Israeliten gegenüber stellt, aber unter diesen versteht er die in seiner Gegenwart lebenden, von welchen im unmittelbar Vorangegangenen die Rede war. Dies erhellt schon daraus, daß die hinweggezogene Decke, entsprechend V. 15, als eine auf den Schauenden, nicht dem Angeschauten vorher ruhende vorgestellt ist. Während die Juden durch jene Decke verhindert werden, das Aufhören der dem Gesetzesbunde bis dahin zukommenden Herrlichkeit wahrzunehmen, schauen die Christen mit aufgedecktem Antlitze nicht nur dies, sondern auch die neue Herrlichkeit, die an die Stelle der alten getreten ist. Die *δόξα κυρίου* entspricht so allerdings dem Lichtglanze, welcher auf dem Angesicht Mosis zu schauen war, aber nur in der mit V. 14 eingetretenen allgemeineren Wendung, nach welcher das dort Geschehene eine über die geschichtliche Persönlichkeit des alttestamentlichen Vermittlers weit hinübergreifende Bedeutung hat. Die *δόξα*, von welcher V. 7 ff. die Rede war, kommt ja nicht sowohl dem Träger des Amtes, als wie dem Amte selber zu, sie muß darnach aber ursprünglich dem eignen, wodurch das Amt seine charakteristische Bestimmtheit erhält; der Dienst des Gesetzes ist nur um deswillen herrlich, weil dem Gesetze selber in seiner Art und vermöge seiner göttlichen Bestimmung eine Herrlichkeit zukommt. Wir würden daher den vom Apostel nicht gebildeten Satz, daß Moses die Schrift sei, uns nur in dem angegebenen Sinne aneignen können; denn auch der Umstand „daß sein [Mosis] Dienst in die Schrift aufging“, [1]) würde kaum einmal berechtigen, diesen Dienst, geschweige denn den persönlichen Träger desselben gradezu als *γράμμα* zu bezeichnen, oder von ihm den seltsamen Ausdruck zu gebrauchen, daß er „in Schrift verfaßt“ sei. Hat daher der Apostel, wie nicht zu bezweifeln ist, bei den Worten *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* einen Gegensatz im Auge gehabt, so kann es nur der zwischen dem Herrn und dem Gesetze sein, von welchem letzteren ja in eigentlichstem Sinne gilt, daß es Schrift oder Buchstabe sei; es ist dann aber wohl zu beachten, daß der unpersönlichen Ordnung des alten Bundes der persönliche *κύριος* selbst als die Ordnung und das Wesen des neuen gegenüber gestellt wird. Wie der alte Bund eine *διαθήκη γράμματος* [2]) um deswillen ist, weil er

[1]) Hofmann, a. a. O. S. 87.

[2]) Es ist sachlich natürlich ganz indifferent, ob V. 6 die Genitive *γράμματος* und *πνεύματος* zu *διαθήκης*, oder zu *διακόνους* zu ziehen sind.

seinen wesentlichen Charakter von einem geschriebenen Gesetze empfängt, so der neue ein Bund des Geistes, weil er ganz in dem Herrn beruht, welcher Geist ist. Dieser offenbar zu Grunde liegende Gedanke läßt es, so viel ich sehe, nicht zu, die Geltung des Satzes ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν ausschließlich auf die thatsächliche Immanenz Christi in den Gläubigen zu beschränken;[1]) denn nicht deshalb, weil Christus im Geiste den Seinen innewohnt, ist er τὸ πνεῦμα, sondern umgekehrt, weil er an sich selber der Geist ist, fällt seine Einwohnung mit dem Geistesbesitze auf Seiten der Seinigen zusammen. Genauer noch dürfte gesagt werden: allerdings heißt Christus τὸ πνεῦμα insofern, als er bereits in Beziehung auf die ihn zum Mittelpunkte habende Heilsoekonomie gedacht ist, allein dieser Gedanke geht sachlich unmittelbar auf den anderen zurück, den wir 1 Cor. 15, 45 ausgesprochen fanden. Und in der That bietet derselbe in Verbindung mit unserer Stelle den einfachsten Schlüssel für die anderweitige Anschauung des Apostels dar, nach welcher das im Elemente des Geistes sich bewegende Sein der Gläubigen als ein Leben Christi in denselben (Gal. 2, 20 vgl. 4, 19), oder als eine Theilnahme an seinem Auferstehungsleben (Röm. 6, 4 ff.) erscheint, nach welcher überhaupt das εἶναι ἐν Χριστῷ mit dem εἶναι ἐν πνεύματι vollkommen zusammenfällt. Man würde diese Anschauung ihres eigenthümlichsten Gehaltes berauben, wollte man das Verhältniß des Herrn zu dem die Gläubigen beseelenden Geiste nur derartig denken, daß der letztere ein von Ersterem verliehener, oder vermittelter sei. Auch 1 Cor. 6, 16 f. gehört hierher. Wie der Satz: ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν die Vorstellung zweier an sich getrennter Leiber, welche vermittelst des Geschlechtsactes zu einer Einheit zusammengehen, so setzt der gegenüberstehende: ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν die Vorstellung zweier ebenfalls an sich getrennter Geister voraus, welche dann zu einem einzigen werden; als das von dem menschlichen Geiste unterschiedene πνεῦμα aber ist der Herr selber gedacht. Derselbe heißt also in dem Sinne τὸ πνεῦμα, als nicht nur in ihm ursprünglich das verwirklicht ist, was abgeleiteter Weise in den Seinen zu Stande kommt, sondern auch dieses letztere als eine unmittelbare Fortwirkung von Jenem angeschaut wird, als eine

---

[1]) Meyer, Comment. (4. Aufl.) S. 80.

besondere Form des Lebens, in welches Christus selber mit seiner Auferstehung eingetreten ist. Konnten wir früher als das Gemeinsame zwischen diesem und dem erneuten sittlichen Leben der Christen das Freisein von der Bedingtheit durch das Fleisch bezeichnen, so legt sich uns in dem einheitlichen Begriffe des Geistes vollends der positive Sinn der Röm. 6 hervortretenden Anschauung dar.

Es bedarf keiner Erinnerung, daß wir in dem Voranstehenden diejenige christologische Formel berührt haben, welche in der unmittelbarsten Beziehung zur Paulinischen Heilslehre im engeren Sinne steht. Was Christus nach der positiven Seite für die Gläubigen ist, mag man nun an die Wirkung eines neuen Lebens in ihnen, oder an die Rechtfertigung denken, geht zurück auf die Thatsache, daß er durch die Auferstehung zum lebendig machenden Geist geworden. Es kann hiernach nicht überraschen, wenn Paulus erst in dem Auferstandenen den „zweiten Menschen", oder den „zweiten Adam" im vollen und eigentlichen Sinne erblickt. Denn daß dies wirklich der Fall sei, davon legt eben der Abschnitt 1 Cor. 15, 44 ff. ein unzweideutiges Zeugniß ab. Was nämlich zunächst bei der Aussage des 45sten Verses allein den Schein zu erwecken vermag, als handle es sich hier um die, sei es irdische, sei es vorirdische, Geburt Christi, ist offenbar der Umstand, daß bei dem ersten Adam jenes *γενέσθαι εἰς ψυχὴν ζῶσαν* mit seinem Eintritte in das Dasein überhaupt zusammenfällt, wogegen nach unserer Auffassung die Persönlichkeit des zweiten Adam vielmehr eine bereits vorhandene ist, welche nur aus einem bisherigen Zustande in einen anderen von entgegengesetzter Beschaffenheit übergeht.[1]) Man kann sich nun freilich darauf berufen, daß auch

[1]) Diese Schwierigkeit hat neuerlichst Nösgen (Christus d. Menschen- u. Gottessohn. Gotha 1869. S. 107 ff.) durch die abentheuerliche Annahme zu beseitigen gesucht, daß Paulus auch bei der Adam betreffenden Aussage *ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν* nicht auf den Schöpfungshergang, sondern auf ein nachfolgendes Werden (den Sündenfall) reflectirt habe. Denn seine Worte seien nicht als Schriftcitat aufzufassen, zudem sei Genes. 2, 7 von keinem bestimmten Menschen, sondern dem Menschen in genere die Rede (!), wogegen Paulus die bestimmte Persönlichkeit des ersten Menschen meine. Durch die Einschaltung des Personennamen Adam und die Voranstellung von *πρῶτος* deute der Apostel selbst an, daß er eine vom Schöpfungshergange verschiedene Entwicklung im Auge habe; trotzdem habe er sich mit Grund der gleichlautenden Worte bedienen können, da das ursprüngliche Sein des Menschen nur die

nach dem Wortlaute der von Paulus verwertheten Stelle der Genesis wenigstens das Subject der Aussage, oder der Mensch, als bereits vorhanden vorausgesetzt werde, wenn auch der Sache nach dies nur von dem irdischen Leibe gelten könne, mit dessen Beseeltwerden durch den göttlichen Odem erst der Mensch als solcher gegeben sei. Wollte man sich aber auch mit dieser Auskunft begnügen, so würde jedenfalls in dem 47sten Verse, wo noch einmal die Gegenüberstellung Adams und Christi in einer anderen Wendung wiederkehrt, eine Schwierigkeit ernsterer Art zurückbleiben. Denn auch hier müssen die Worte *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* dem ganzen Zusammenhange gemäß etwas auf den Auferstandenen Bezügliches enthalten, und können nicht, wie sehr gewöhnlich angenommen wird, auf ein präexistentes Sein, oder etwas dem Aehnliches bezogen werden.[1]) Freilich hat noch Weiß neuerlichst die Erklärung von einem vorirdischen Ursprunge grade für den Zusammenhang der Stelle zu verwerthen gesucht, sofern nämlich nach ihm die Berufung auf ein früheres himmlisches Sein des Erlösers erklären soll, wie derselbe mit seiner Auferstehung der pneumatische, himmlische Mensch schlechthin habe werden können. Erlangen alle Menschen die pneumatische Leiblichkeit nur durch ihn, so müsse er selber, der ohne solche Vermittlung dieselbe erlangt, einen ursprünglichen Anspruch darauf gehabt haben, dieser aber könne nur durch seinen himmlischen Ursprung bedingt sein.[2]) Allein diese ganze Reflexion ist in den Zusammenhang hinein gelesen. Es ist thatsächlich unrichtig, wenn Weiß behauptet, es handle sich in demselben darum, daß der letzte Adam durch seine Auferstehung Urheber der pneumatischen Leiblichkeit für alle Menschen geworden sei, wie der erste in Folge der Art seiner Erschaffung Urheber der psychischen;[3]) wenn auch dies Causalverhältniß in der Bezeichnung „der zweite Mensch" an sich aus-

---

Anfangsstufe der Entwicklung war, welche durch den Sündenfall zum bleibenden Lebensstande geworden (S. 109 ff.). — Eine Widerlegung dieser alle exegetische Vernunft verleugnenden Erklärung — von welcher die Beantwortung der Frage, ob Paulus seine betreffenden Worte als eigentliches Schriftcitat geben wolle, oder nicht? ganz unabhängig ist — wird man wohl kaum von mir erwarten.

[1]) Gegen Geß, D. Lehre von d. Person Christi, S. 75. Beyschlag, S. 228, 242 u. A.

[2]) S. 316 f.

[3]) S. 316.

gedrückt liegt, so bildet dasselbe doch hier um so weniger den leitenden Gesichtspunkt, als auch die Bezeichnung *πνεῦμα ζωοποιοῦν* nicht nothwendig auf dasselbe hinweist. Denn wie die psychische Leiblichkeit dem Menschen insofern zukommt, als er unter den Begriff einer *ψυχὴ ζῶσα* fällt, so setzt umgekehrt das Vorhandensein einer pneumatischen Leiblichkeit offenbar bei allen seinen Trägern, und nicht nur bei Christus allein, voraus, daß sie Geistwesen geworden seien, ein Begriff, mit welchem sich der andere einer Leben bewirkenden Kraft ebenso verbindet, wie andererseits das Seelenwesen seiner Natur nach nur als ein lebendiges bezeichnet werden kann. Nur darauf kommt es Paulus hier an, daß es überall eine von der gegenwärtigen irdischen verschiedene Leiblichkeit gebe und geben müsse, wie er es denn im Vorangehenden schon mit der V. 35 aufgeworfenen Frage nach der Art der neuen Leiblichkeit zu thun hat; diesem Zusammenhange ist aber offenbar die andere Frage, wie Christus dazu gekommen sei, die himmlische Leiblichkeit allen Uebrigen zu vermitteln, selber hingegen sie ohne solche Vermittlung zu empfangen, eine völlig fernliegende. Der Gedankengang ist vielmehr dieser, daß V. 47—49 näher darlegt, in wiefern die pneumatische Leiblichkeit nicht das Erste sei, sondern auf die psychische folge. Es liegt dies nämlich darin begründet, daß der erste Mensch seinen Ursprung von der Erde her hat, aus materiellem, dem Elemente des Geistes entgegengesetztem Erdenstoffe besteht, und erst der zweite Mensch seinem substantiellen Wesen nach aus einer schlechthin überirdischen Sphäre stammt [1]) Die hierdurch bedingte Beschaffenheit des leiblichen Seins Beider

---

[1]) Wenn Hofmann (Schriftbew. I, S. 148. H. Schr. II. 2. S. 396) die Worte ὁ δεύτερος ἀνθρ. ἐξ οὐρανοῦ von dem bei der Parousie vom Himmel her wiedererscheinenden Erlöser versteht, so wird dadurch thatsächlich der nothwendige logische Gegensatz zu dem voranstehenden Parallelsatze aufgehoben; denn nur scheinbar ist dieser durch die gleichlautenden Wendungen „vom Himmel herkommen" und „von der Erde her sein", sowie durch die Bemerkung aufrecht erhalten, daß auch das ἐκ γῆς nicht auf den Stoff gehe, aus welchem der erste Mensch gebildet worden (H. Schr. a. a. O.). Letzteres ist nun an sich zwar richtig; ἐκ γῆς bezeichnet nicht zunächst den Stoff, sondern die Herkunft, diese aber in einem Sinne, wonach sie unmittelbar eine Stofflichkeit des Gewordenen bedingt, m. a. W. den Wesensursprung des ersten Menschen. Nach Hofmanns Auffassung würde das ἐξ οὐρανοῦ hingegen die Herkunft im rein lokalen Sinne bezeichnen, welche natürlich zu der ersteren in gar keinem logischen Verhältnisse steht.

wird aber der Natur der Sache nach von Allen getheilt, welche mit dem Einen oder dem Anderen die substantielle Bestimmtheit desselben gemein haben (V. 48), und zwar werden wir thatsächlich ebenso, wie wir erfahrungsmäßig das Bild des Irdischen getragen haben, auch das des Himmlischen tragen. Paulus unterscheidet nämlich, wenn man sich dieses Ausdruckes bedienen darf, die Substanz, welche dem Sein zu Grunde liegt, von der hierdurch unmittelbar gegebenen Art oder Beschaffenheit desselben. Jene ist bei dem ersten Menschen die irdische Materie, er ist deshalb ein aus Lehm gebildeter (*χοϊκός*); bei dem zweiten Menschen kann nicht in dem nämlichen Sinne von einer Stofflichkeit die Rede sein, oder soweit dies der Fall ist, kann dieselbe, als außerhalb aller Erfahrung liegend, nicht mit gleicher Unmittelbarkeit zum Ausdruck gebracht werden — es genügt hier, das Sein als ein der Sphäre des Ueberirdischen und Uebersinnlichen angehöriges zu kennzeichnen. Die Beschaffenheit aber im weiteren Sinne, welche dieser doppelten Leiblichkeit zukommt, hat Paulus vorher durch die Beiworte *ψυχικός* und *πνευματικός* in zusammenfassender Weise ausgedrückt, so daß V. 48 die Worte *οἷος-τοιοῦτος* sachlich auf die V. 44 u. 46 gemachte Unterscheidung zurückgehen. Nur eine Leiblichkeit, der die irdische Materialität fremd ist, oder welche einer höheren überirdischen Sphäre angehört, kann die völlig entsprechende Erscheinungsform des Geistes bilden, oder darf als ein *σῶμα πνευματικόν* bezeichnet werden.[1]) Es erhellt aus diesem Zusammenhange von selbst, daß die Worte *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* von Christo nur als dem Auferweckten verstanden

[1]) Hiermit, hoffe ich, werden die Bedenken Hofmanns (Heil. Schr. II. 2. S. 396), soweit sie begründet sind, ihre Erledigung gefunden haben Daß *οἷος* und *τοιοῦτος* auf eine „Lebensbeschaffenheit" gehe, könnte ich ganz wohl zugeben, so lange nur daran festgehalten wird, daß es sich im Zusammenhange um dieselbe mit ausdrücklicher Beziehung auf die Leiblichkeit handle; Hofm. hingegen trägt einen Gegensatz hinein, der dem hier allein verfolgten Gesichtspunkt des Apostels völlig fremd ist, nämlich den von Adams Sündhaftigkeit und Christi Heiligkeit (S. 397), ohne daß ich bei ihm eine Erklärung darüber zu entdecken vermöchte, wie diese Begriffe plötzlich in diesen Zusammenhang hineinkommen. Ich kann meinerseits auch V. 49 aus dem Gedankengange entnommenen Gründen nur bei der Lesart *φορέσομεν* beharren, trotz der für den Conjunctiv sprechenden äußeren Auctoritäten; es würde gewiß nicht der einzige Fall sein, wo eine überwiegend bezeugte Lesart an ihrer inneren Unmöglichkeit scheitert.

sein wollen; eben damit aber scheint eine Schwierigkeit hervorzutreten, auf welche im Vorigen bereits hingedeutet wurde. Kann nämlich von Adam schlechthin gesagt werden, daß er ἐκ γῆς, χοϊκός sei, deshalb, weil derselbe erst vermittelst Herstellung eines aus Erde gebildeten Leibes überhaupt in das Dasein eintrat, und nur innerhalb dieses Leibes sein Leben sich vollzog; so verhält es sich offenbar in der entgegengesetzten Hinsicht wesentlich anders mit Christus, der bereits, ehe er zum πνεῦμα ζωοποιοῦν wurde, nicht nur überhaupt ein Dasein, sondern ein solches in der nämlichen Leiblichkeit, wie Adam, geführt hat. Wird daher von ihm schlechthin gesagt, daß er ἐξ οὐρανοῦ sei, so scheint dies hiernach doch wieder eine von der so eben befolgten abweichende Erklärung zu fordern, bei welcher freilich grade die durch den Zusammenhang geforderte und der Aussage über Adam entsprechende Beziehung auf die Leiblichkeit in den Hintergrund gedrängt würde. Eine Beseitigung dieser nicht hinwegzuleugnenden Incongruenz läßt sich, so viel ich sehe, nur durch die Annahme erzielen, daß für Paulus die Vorstellung des zweiten Adam mit der des auferstandenen und erhöhten Christus zusammen falle. Denn unter dieser Voraussetzung darf wirklich von dem Ersteren schlechthin und mit ausdrücklichem Hinblicke auf die Leiblichkeit gesagt werden, daß er vom Himmel her sei, wie Adam von der Erde her, ist er schlechthin der ἐπουράνιος, wie Adam der χοϊκός. Aber auch der V. 45 vorliegende Gegensatz verliert dann alle, sonst immer noch irgendwie zurückbleibende Incongruenz, sofern ja der zweite Adam als solcher durch die Auferstehung ebenso ins Dasein tritt, wie der erste durch die Beseelung des aus Erde gebildeten Leibes. Diese Anschauung selber aber wird für Den nichts Befremdliches haben, welcher der früher gegebenen Darlegung seine Zustimmung ertheilt hat; sie liegt schon in dem nur mittelbaren Verhältnisse begründet, in welches das irdische Leben Jesu zu der Heilsverwirklichung zu stehen kommt. Allerdings, wenn Röm. 5, 12 ff. der Todesgehorsam Jesu der Uebertretung Adams, und zwar als Quelle des Heiles, gegenüber gestellt wird, so wird man sich der Anerkennung nicht entziehen können, daß bereits der in den Tod sich Hingebende als der künftige Adam (V. 14) erscheine; es liegt aber nicht nur in der Eigenthümlichkeit der Paulinischen Heilslehre die Möglichkeit eines doppelten Gesichtspunktes beschlossen, sondern auch die durchgängig an den Tod Christi geknüpften Wirkungen erfordern,

wie früher erinnert, unmittelbar eine Ergänzung desselben durch die Thatsache seiner Auferstehung. Scheiden wir indessen einmal, was die lebendige Anschauung des Apostels thatsächlich zu scheiden nicht gestattet, so trifft der Tod Jesu mit der Sünde des ersten Menschen allerdings in der universellen Bedeutung zusammen, welche dem hier, wie dort Geschehenen gleichmäßig zukommt, und in dieser Hinsicht ist ohne Zweifel schon der Gekreuzigte das Gegenbild Adams. Andererseits aber hat der Tod des Heilsmittlers, sobald er von der Auferstehung desselben ausdrücklich unterschieden wird, wesentlich negative Bedeutung; das Angesicht des Gekreuzigten ist ein rückwärts auf die bisherige Entwicklung gerichtetes, die er ebenso am Ende zusammenfaßt, wie sie am Anfang in Adam zusammengefaßt war — was dort verwirklicht wurde, wird hier aufgehoben. Faßt man also die Idee des zweiten Adam inhaltlich nach der Seite in das Auge, daß sie den Begründer einer positiv bestimmten neuen Menschheit bezeichnet, so kann ihre Wirklichkeit nur dem Leben zufallen, das an die Stelle des durch den Tod aufgehobenen Alten getreten ist, oder m. a. W. erst als vollendeter Geist ist Christus der zweite Mensch im vollen und eigentlichen Sinne.

Nach dem Gesagten wird es sich beurtheilen lassen, in wieweit mit der Paulinischen Anschauung von Christo als dem zweiten Adam die in neuerer Zeit gern gepflegte von einer geschichtlichen Verwirklichung des Menschheitsideales in Jesu sich decke, oder nicht. Allerdings nämlich ist der zweite Mensch für Paulus von schlechthin urbildlicher Bedeutung (Röm. 8, 29; 1 Cor. 15, 49), sofern in ihm die absolute Vollendung der Menschheit als eine verwirklichte vorhanden ist; aber von einer Einheit des Urbildlichen mit dem Geschichtlichen kann nur insofern geredet werden, als man den letzteren Begriff über die Gränzen des gangbaren Sprachgebrauchs erweitert. Versteht man hingegen unter Geschichte einen in der Gestalt dieses irdischen Daseins und innerhalb seines Zusammenhanges sich vollziehenden Verlauf, so ist das Urbild als solches derselben transcendent, weil es einer schlechthin überirdischen Sphäre angehört. Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen der Anschauung des Apostels und den nach anderer Seite hin verwandten modernen Theorieen begründet; man kann sich denselben nicht schlagender zum Bewußtsein bringen, als durch die Erinnerung, daß, während für Paulus die Thatsache der Auferstehung die

wesentliche Grundlage bildet, bekanntlich der große neuere Theolog, der vor Anderen die Idee einer Neuschöpfung des Menschengeschlechtes in Christo der Denkweise seiner Zeit wieder lebendig gemacht hat, gerade jene Thatsache als keinen eigentlichen Bestandtheil der Lehre von der Person des Erlösers bezeichnen konnte.[1]) — Nicht minder wird sich uns ferner die Grundlosigkeit der in neuerer Zeit mehrfach hervorgetretenen Behauptung herausgestellt haben, daß der Paulinische Gedanke eines doppelten Adam im Wesentlichen auf die Philonische Unterscheidung eines himmlischen und eines irdischen Menschen zurückgehe.[2]) Denn 1 Cor. 15, 47 beweist überall keine Präexistenz, also auch nicht die eines himmlischen Urmenschen, im Gegentheil ist Christus der ἐπουράνιος in einem Sein, welches auf sein irdisches Leben folgt. Wie sehr auch zudem die einzelnen in jenem Zusammenhange gebrauchten Ausdrücke an die Terminologie Philos erinnern, so hätte man sich dadurch nicht sollen verleiten lassen, den wesentlichen sachlichen Unterschied zu übersehen, welcher darin liegt, daß der himmlische Mensch nach Paulus nicht, wie bei Philo, der erste, sondern umgekehrt der zweite ist[3]) — ein Unterschied, welcher für sich schon auf die völlige Verschiedenheit von Ausgangspunkt und Tendenz auf beiden Seiten hinweisen konnte. Der himmlische, nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch des Philo ist im Grunde nur die allgemeine Idee, der abstracte Gattungsbegriff des Menschen,[4]) welchem auf der anderen Seite die Verwirklichung desselben in der nothwendigen Form individuellen Daseins gegenübertritt; er ist zuerst geschaffen, sofern überhaupt die Gattungsbegriffe oder die Ideen als das Frühere im Verhältniß zu den concreten Einzeldingen aufgefaßt werden, und ebenso erklären sich von hier aus leicht die Prädikate der Unvergänglichkeit, der Immaterialität und

---

[1]) Schleiermacher, D. christl. Glaube. 3. Aufl. II, S. 84 f.

[2]) Holsten, Z. Evang. S. 71 ff. Keim, D. geschichtl. Christus. 3. Aufl. S. 141 Anm. (vgl. jedoch S. 6 Anm., wonach in die Paulin. Grundanschauung von Christo als dem zweiten Adam, der vollendeten Schöpfung der Lehrsatz aus der Jüdisch-Philonischen Theologie, Christus = der himmlische Mensch, nur „hereinstreift"), auch Holtzmann, Judenth. u. Christenth. im Zeitalter d. neutest. u. apokr. Litteratur S. 556 ff. Beyschlag, S. 225 f.

[3]) Ungenügend wird dieser Einwand von Holtzmann, S. 557 (vgl. auch Baur, Paulus II, S. 273) beseitigt.

[4]) So geradezu De mundi opif. Mangey I, p. 32: ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς.

Geschlechtslosigkeit, welche Philo dem ersten himmlischen Menschen im Gegensatze zu dem zweiten irdischen ertheilt. Hingegen ist die Anschauung des Apostels überhaupt nicht durch jene rein speculativen Kategoricen bestimmt, sondern eben so sehr religiöser Natur, wie andererseits — das Wort im weiteren Sinne genommen — geschichtlichen Charakters, wodurch es wiederum unmittelbar bedingt ist, daß ihm als der erste Mensch schlechthin der irdische gilt, und der pneumatische, himmlische Mensch erst als der zweite auf diesen folgt. Es mag dahin gestellt bleiben, in wieweit auf die Form des in Frage stehenden Gedankens von Paulus bereits vorgefundene Ideen eingewirkt haben, oder nicht; in jedem Falle sind die eigentlichen inneren Motive desselben von den bei Philo erkennbaren völlig verschieden und nur innerhalb der dem Apostel eigenthümlichen Gesammtanschauung zu suchen.

Hat sich uns herausgestellt, daß erst der zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν* Gewordene der zweite Mensch, oder der zweite Adam im vollen und eigentlichen Sinne ist, so werden wir uns weiter daran zu erinnern haben, daß in einem ganz ähnlichen Sinne auch das Prädicat *υἱὸς θεοῦ* erst auf den Erhöhten seine uneingeschränkte Anwendung findet; der dem Fleische nach aus dem Saamen Davids Hergekommene ist gemäß göttlicher Bestimmung zu einem Gottessohn geworden durch seine Auferstehung (Röm. 1, 3 f.). Denn daß bei dieser Aussage nicht auf das hinzugefügte *ἐν δυνάμει* allein, sondern wesentlich mit auf den Hauptbegriff *υἱὸς θεοῦ* der Ton zu legen sei, ist bereits früher zur Sprache gekommen; auf der anderen Seite aber ist es eine durch Nichts gerechtfertigte Einschiebung, wenn man den Gedanken einer mit der Auferstehung eingetretenen Gottessohnschaft in den Sinn umbiegt, Jesus sei in Folge jener für die menschliche Ueberzeugung zu dem geworden, was er an sich immer gewesen.[1]) Der Zusatz, mit dem man in dieser Weise die Aussage, wie sie unmittelbar vorliegt, beschenkt, würde ein dem Gedanken so wesentliches Moment enthalten, daß unbegreiflich bliebe, wie der Apostel dasselbe habe unausgedrückt lassen können — um so mehr, als mit gleicher Kürze sich etwa schreiben ließ: *τοῦ ἀποδειχθέντος υἱοῦ θεοῦ . . . διὰ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ἐκ τῶν νεκρῶν*. Der Umstand ferner, daß die Herkunft Jesu aus dem Saamen Davids auf das

---

[1]) So vielleicht die Mehrzahl der Erklärer.

Fleisch beschränkt wird (vgl. auch Röm. 9, 5), setzt ohne Zweifel noch eine andersartige Herkunft desselben voraus, daß aber in Folge dieser letzteren Jesus ebenso ein Gottessohn heißen müsse, wie in Folge der ersteren ein Sohn Davids, geht nicht mit gleich unmittelbarer Nothwendigkeit hervor. Nun läßt sich indessen das Prädicat υἱὸς θεοῦ allerdings nach Paulus nicht strenge auf den erhöhten Christus beschränken. Zwar der Umstand, daß diese Bezeichnung überhaupt auf den irdischen Menschen Jesus angewandt wird, würde für sich allein noch sehr wenig beweisen; wenn es aber z. B. Röm. 8, 32 offenbar als ein Beweis göttlicher Huld und Gnade hingestellt wird, daß Gott seinen eigenen Sohn für uns dahingegeben habe, so fordert diese Wendung ohne Zweifel die Anerkennung, daß das Object der Hingabe als solches von dem Apostel als der Sohn Gottes angesehen werde. Es ergiebt sich hieraus die Forderung, den eigenthümlichen Gehalt des in Frage stehenden Namens derartig zu bestimmen, daß derselbe ebensowohl einerseits eine Beziehung auf Jesum überhaupt zuläßt, wie andererseits erst in dem Auferstandenen seine volle Wirklichkeit findet. Dieser Forderung nun wird weder die ältere Erklärung, welche den Begriff des Gottessohnes auf den Gedanken einer vorweltlichen, ewigen Zeugung zurückführt, [1]) noch die in neuerer Zeit hervorgetretene gerecht, welche das Prädikat υἱὸς θεοῦ zwar auf den geschichtlichen Christus im weiteren Sinne beschränkt, die Deutung desselben aber in einer ausdrücklichen Beziehung auf den Gedanken einer übernatürlichen, mit Ausschluß der männlichen Thätigkeit vermittelst heiligen Geistes geschehenen Erzeugung Jesu findet. [2]) Ohnehin schon sollte, was jene erstere Auffassung betrifft, ein Gesammtüberblick über die Neutestamentliche Verwendung des Begriffes es klar machen, daß wenigstens die Genesis desselben nicht in einer den christlichen Gottesbegriff zum Gegenstande habenden Spekulation zu suchen ist, und daß daher, wo auf den präexistenten Christus jene Bezeichnung angewandt wird, dies nur als eine naheliegende Uebertragung betrachtet werden kann. Hinsichtlich der zweiten Erklärung aber würde nicht nur überhaupt nach der Berechtigung gefragt werden müssen, mit der man die Stelle Luc. 1, 35 als Schlüssel für die Begriffsbildung des gesammten

---

[1]) So auch Geß, Die Lehre von d. Person Chr. S. 89 ff.

[2]) Hofmann, Weissag. u. Erfüll. II, S. 4. Schriftbew. I, S. 116.

Neuen Testamentes im vorliegenden Falle geltend macht; sondern dieselbe ist hier um so mißlicher, je weniger sich bei Paulus die Annahme einer jungfräulichen Geburt Jesu wirklich nachweisen läßt. Daß dieselbe in Gal. 4, 4 nicht liege, ist anerkannt, und daß sie durch Röm. 1, 3 — so lange man die Worte *γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ* im vollen Ernste nimmt — nicht vielmehr ausgeschlossen werde, dürfte durch alle in dieser Richtung gemachten Anstrengungen nicht dargethan sein.[1]) — Näher liegt jedenfalls die Erinnerung, daß der Name des Gottessohnes auch bei Paulus zunächst Ehrenprädicat des Messias sei, und daß hiernach erst die Auferstehung Jesum in die volle Würde der Gottessohnschaft insofern eingesetzt habe, als erst durch sie der Eintritt in die messianische Herrschaft gegeben sei.[2]) Aber auch diese Erklärung befriedigt zunächst schon deshalb nicht völlig, weil grade für die Vorstellung des messianischen Weltherrschers Paulus den selbstständigen Begriff des *κύριος* hat; sie ist ferner — und hierauf möchte ich das Hauptgewicht legen — wenig geeignet, die offenbar hervortretende Analogie zwischen der Sohnschaft Christi und der den Gläubigen zukommenden zu erläutern. Wenn nämlich Röm. 8, 17 einerseits das Erbenthum der Letzteren von ihrer Kindschaft abhängig gemacht ist, anderseits dieselben als Miterben Christi bezeichnet werden, so geht hieraus klar hervor, daß das Sohnesverhältniß, in welchem sie sich befinden, mit demjenigen wesentlich identisch gedacht ist, in welchem Christus selber zu Gott steht. Noch ausdrücklicher ist dies V. 29 ausgesprochen, wonach Gott die von ihm zuvor Erkannten dazu bestimmt hat, dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet zu werden, damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei. Auch Gal. 3, 26 f. ist hierher zu ziehen, da offenbar die Aussage V. 27 erklären soll, in wiefern die Angeredeten in Christo Jesu sämmtlich Söhne Gottes seien; sie sind es eben dadurch, daß sie in der Taufe Christum gleichsam wie ein Gewand angezogen haben, so daß Gott an ihnen diesen seinen Sohn selber schaut und in Folge dessen zu ihnen nur das nämliche Verhältniß haben kann, wie zu Christo.[3]) Solche Aussagen würden unverständlich sein, wenn das dem Erlöser beigelegte

---

[1]) Vgl. unten.

[2]) Weiß, S. 308 f.

[3]) Vgl. Meyer z. St.

Prädicat $\upsilon\iota\acute{o}\varsigma$ $\vartheta\varepsilon o\tilde{\upsilon}$ selber auf Etwas zurückginge, dem auf Seiten der Gläubigen Nichts wirklich entspräche. Nun ist aber bei Letzteren die Sohnschaft wenigstens Röm. 8, 14 f. in enge Beziehung zu dem Geistesbesitze gesetzt, und zwar so, daß dieser jene mit sich bringt. Denn πνεῦμα υἱοθεσίας muß hier allerdings den Geist bezeichnen, der zu Söhnen Gottes macht, und nicht den von der vorhandenen Kindschaft ausgehenden Geist. Dies erfordert schon der Zusammenhang mit dem vorangehenden Verse, in welchem ja nicht gesagt ist, daß, wer ein Kind Gottes sei, nothwendig auch einen entsprechenden Geist besitzen müsse, sondern umgekehrt, daß der ein Kind Gottes sei, in welchem der Geist Gottes sich als treibende Macht erweise; es folgt aber auch, abgesehen hiervon, aus der sprachlichen Verbindung selber. Denn wenn man auch von einem dem Kindschaftsstande zukommenden Geiste reden darf, so doch nicht von einem Geiste, welcher der Handlung des zum Kinde Machens — und nur dies heißt υἱοθεσία — eignete, oder daraus unmittelbar hervorginge; das gegenüberstehende πνεῦμα δουλείας und die analogen Bildungen würden zudem ebenfalls unrichtig von subjectiven Geistesstimmungen erklärt, wie sie bestimmten Zuständen eigenthümlich sind.[1]) Es liegt nahe genug, auch für die Sohnschaft Christi auf das πνεῦμα zurückzugehen und also unmittelbar an das bisher Erörterte anzuknüpfen, um so mehr, wenn man sich erinnert, daß die Einwohnung Christi, welche auf Seiten der Gläubigen das subjektive Sohnesverhältniß herstellt, mit dem εἶναι ἐν πνεύματι thatsächlich zusammenfällt.

---

[1]) Allerdings ist die υἱοθεσία für Paulus zunächst ein ganz objectiver, mit der Rechtfertigung zusammenfallender Act, der als solcher der Geistesmittheilung vorangeht, und ihre Voraussetzung bildet (vgl. Hilgenfeld D. Galaterbr., S. 176 f. Weiß, S. 340 f.). Allein ebenso, wie die objective Gerechtigkeit nothwendig auch zur subjectiven werden muß, darf gesagt werden, daß in dem Geistesbesitze das objectiv vorhandene Sohnesverhältniß zur subjectiven Wirklichkeit gelange, durch welche jenes im vollen Sinne für das Bewußtsein lebendig, oder dem Bewußtsein bezeugt wird (vgl. Röm. 8, 16). Die Mittheilung des Geistes darf daher in diesem Betracht — unbeschadet der Stellung, welche die Rechtfertigungslehre einnimmt — als eine υἱοθεσία bezeichnet werden. Bestätigt wird dies durch Röm. 8, 23, vgl. das darüber im Text sogleich zu Bemerkende. Uebrigens führt sich auch das objective Sohnesverhältniß der Gläubigen auf ein ihrerseits Statt findendes ἐν πνεύματι εἶναι zurück, sofern ja allein einem im Geiste Lebenden das Prädicat eines δίκαιος überhaupt zukommt — nur freilich ist hier dasselbe als ein ideelles zu fassen, als ein Beschlossensein in dem Herrn, welcher der Geist κ. ἐ. ist.

Von hier aus läßt sich zudem jener oben berührte doppelte Gesichtspunkt ohne Schwierigkeit zurechtlegen. Denn sofern das Sohnesverhältniß des Erlösers in einer unmittelbaren causalen Beziehung zu der Kindschaft der Erlösten angeschaut wird, ergiebt sich von selbst, daß Jener eben als der Auferstandene der Gottessohn κ. ἐ. ist, die nähere Vermittlung dieses Gedankens aber ist wiederum darin zu suchen, daß er durch die Auferstehung zum *πνεῦμα* schlechthin wurde. Auf der anderen Seite aber ist Christus ja zum *υἱὸς θεοῦ* nach Geist der Heiligkeit geworden, wie er bereits dem auf Erden Lebenden eignete und durch die Auferstehung nur zum schrankenlosen Dasein entbunden wurde; insofern also kann auch der irdische Mensch Jesus nur als im Sohnesverhältnisse zu Gott stehend gedacht werden. Findet doch jener doppelte Gesichtspunkt auch auf die Gläubigen ihrerseits seine Anwendung; denn, wenn nach Röm. 8, 14 ff. die Kindschaft als eine ihnen schon in der Gegenwart zukommende erscheint, so ist doch auch V. 23 wieder von einer erst in Aussicht stehenden *υἱοθεσία* die Rede, welche sich eben in der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*, oder m. a. W. darin vollzieht, daß ihr gegenwärtig noch sarkischer Leib zum völlig entsprechenden Organ des Geistes umgewandelt wird. Auch sie also sind Gottessöhne im vollen Sinne erst dann, wenn sie in einen Lebensstand eingetreten sind, welcher dem gegenwärtigen des auferstandenen Heilandes entspricht. Um schließlich noch einmal auf die Stelle Röm. 1, 3 f. zurückzukommen, so benennen die Worte *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*, im Gegensatze zu dem *κατὰ σάρκα*, nach unserer früheren Auffassung allerdings zunächst nur die Wesensseite, hinsichtlich welcher Jesus kraft göttlicher Bestimmung zum Sohne Gottes wurde. Andererseits aber ist Jesus ein aus dem Saamen Davids Hergekommener nicht nur hinsichtlich seines Fleisches, sondern auf Grund desselben, oder deshalb, weil er die materielle Bestimmtheit an sich trug — und ebenso wird man sagen dürfen, daß er ein Gottessohn sei auf Grund des ihm eigenthümlichen *πνεῦμα ἁγιωσύνης*, welches bei dem Auferstandenen das Sein in ausschließlicher Weise bestimmt. Als Geist steht Christus zu Gott in einem Verhältniß der Wesensgemeinschaft, und dadurch in einem Verhältnisse, wie es dem Sohne dem Vater gegenüber zukommt. Der Gedanke einer Immanenz Gottes in ihm ist zwar in dieser Form von Paulus innerhalb der älteren Briefe nicht ausgesprochen, er liegt aber mittelbar

in seiner Anschauung von dem verklärten Christus als dem Bilde Gottes (2 Cor. 4, 4), oder dem Träger der göttlichen δόξα (2 Cor. 4, 6). Beide Bezeichnungen sind wesentlich mit einander identisch, wie denn auch anderweitig sich beide in enger Verbindung mit einander finden (vgl. 1 Cor. 11, 7), und in δόξα an sich schon der Begriff einer, sei es sinnlichen, sei es übersinnlichen Erscheinung beschlossen liegt. Jene Anschauung selber geht nun aber offensichtlich auf den Gedanken zurück, daß Christus in seiner Gegenwart vollendeter Geist ist; die δόξα ist nur die naturnothwendige Erscheinung des Geistes in diesem Sinne. Hierfür dürfen wir uns nicht allein auf den ganzen Zusammenhang von 2 Cor. 3 u. 4, sondern ganz besonders auch auf die Schlußverse des dritten Capitels berufen. Mir scheint nämlich Hofmann den Zusammenhang nicht richtig zu bestimmen, wenn er die Rede V. 17 u. 18 in drei Sätzen verlaufen läßt, welchen in ihrer einheitlichen Zusammenfassung Cap. 4, 1 dann selbstständiger gegenübertritt. [1]) Dem zunächst, meine ich, bezieht sich das διὰ τοῦτο an letzterer Stelle allerdings speciell auf Cap. 3, 18, wo der Apostel wieder der Rede eine auf sich selber bezügliche Wendung giebt; der nähere Zusammenhang aber und der dadurch bedingte Gedankenfortschritt wird freilich nicht erkannt, so lange man in V. 18 nur eine erfahrungsmäßige Bestätigung der vorher genannten ἐλευθερία findet. [2]) Es ist zu beachten, daß, wie einerseits der Begriff der ἐλευθερία V. 17 an den verwandten der παῤῥησία V. 12 erinnert, so anderseits die ganze Auseinandersetzung Cap. 4, 1 ff. sachlich offenbar auf 3, 12 f. zurückgeht. [3]) Wenn ferner Paulus nach dem Satze, daß, wo der Geist des Herrn, da auch Freiheit vorhanden sei, mit ἡμεῖς δέ fortfährt, so werden wir von vorn herein eine Anwendung jenes allgemeinen Satzes erwarten; nun aber entspricht dem Begriffe der ἐλευθερία (der, wie gesagt, an παῤῥησία V. 12 erinnert), nicht sowohl der Inhalt von V. 18, als vielmehr der von Cap. 4, 1 ff. In der allereinfachsten Weise gestaltet sich der Zusammenhang durch die Annahme, daß V. 18 ebenso sich zu den Worten οὗ τὸ πνεῦμα κυρίου verhalte, wie 4, 1 ff. zu den anderen ἐκεῖ ἐλευθερία.

[1]) H. Schr. II. 3. S. 86 ff.

[2]) Meyer, Comment. S. 82.

[3]) Vgl. namentlich die Ablehnung des Vorwurfes, daß das von Paulus verkündete Evangelium ein κεκαλυμμένον sei, Cap. 4, 3.

Wo der Geist des Herrn ist, hatte der Apostel gesagt, da ist Freiheit; er fährt nun fort: wir aber tragen diesen Geist des Herrn in uns (V. 18), und unser Verhalten ist demnach das der Freiheit und Freimüthigkeit (4, 1 ff.). Um zu verstehen, in wiefern V. 18 ein Vorhandensein des *πνεῦμα κυρίου* aussagen könne, muß man hinzunehmen, daß fast unmittelbar vorher der Satz *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* vorangegangen ist; die Umgestaltung zu dem Bilde des Herrn schließt daher von selber den Gedanken einer Theilnahme an der nämlichen geistigen Wesenheit in sich. Daß nach dieser Auffassung in den Worten *καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος* der erste Genitiv nicht von dem zweiten abhängig gemacht werden kann,[1]) bedarf keiner Erinnerung; vielmehr nehme ich *πνεύματος* im Sinne einer Apposition, so daß im Hinblick auf die vorangegangene Aussage, der Herr sei der Geist, Christus hier als *κύριος πνεῦμα* bezeichnet ist.[2]) Daß das Anschauen der Herrlichkeit des Herrn die Wirkung hat, die Schauenden zu dem nämlichen Bilde umzuwandeln, erklärt sich daraus, daß der Herr Geist, d. h. aber Leben setzende Macht (vgl. V. 6) ist. Es ist demnach Ein und dasselbe, an dem Geiste Christi, und an seiner Herrlichkeit Theil haben, und nicht anders wird auch für Christum selber die Theilnahme an der göttlichen *δόξα*, vermöge deren er die abbildliche Erscheinung Gottes für den Glauben ist, sich darauf gründen, daß er als der Geist zu Gott in einem Verhältnisse der Wesensgemeinschaft steht.[3]) Hierdurch hat zugleich die oben gegebene analoge Zurückführung der Sohnschaft Christi eine Bestätigung erhalten. Ich behaupte nicht, daß die von Paulus nicht zuerst geprägte Bezeichnung des Erlösers als *υἱὸς θεοῦ* überall mit gleich bestimmtem Bewußtsein ihres so gearteten Gehaltes von ihm gebraucht worden sei; es genügt, daran festzuhalten, daß er derselben überhaupt einen Sinn beigelegt, der aufs Neue die enge Correspondenz zwischen seiner christologischen und seiner soteriologischen Anschauung hervortreten läßt. Denn wie dem *ἐν πνεύματι εἶναι* der Gläubigen, mag dasselbe nun als ein ideelles, oder als ein in subjectiver Wirklichkeit vorhandenes betrachtet werden, das Geistsein des Heilsmittlers ent-

---

[1]) So Hofmann a. a. O. S. 88 f.

[2]) Auch Neander z. St. (Theol. Vorless. II, S. 312) verbindet so.

[3]) Vgl. Lipsius, S. 167. Ernesti, I, S. 222 ff.

spricht, so findet auch die Sohnschaft Jener in seinem Sohnesverhältniß ihre urbildliche Begründung.

Von dem Besitze göttlicher Herrlichkeit, welcher dem zum Geist und Gottessohne Gewordenen zukommt, ist die Stellung oder Würde noch zu unterscheiden, welche in der Paulus geläufigsten Bezeichnung des Erhöhten durch κύριος sich ausdrückt. Könnte man im Hinblick auf Gal. 4, 1 ff. vgl. mit Röm. 4, 13 (κληρονομία τοῦ κόσμου), Gal. 3, 16 geneigt sein, den Inhalt derselben unter den Gesichtspunkt des dem Sohne als solchem zustehenden Erbes zu stellen und so nur eine Fortsetzung der durch die Begriffe πνεῦμα und υἱός bezeichneten Linie darin zu erblicken; so erweist sich doch diese Auffassung als eine undurchführbare, sobald man sich erinnert, daß die Herrschaft Christi nicht, wie das Sohnesverhältniß, eine ewig dauernde, sondern vielmehr eine zeitlich begränzte ist. Dies nämlich geht aus 1 Cor. 15, 24 in jedem Falle hervor, mag man nun unter der βασιλεία ein schon mit der Erhöhung, oder ein erst mit der Parousie beginnendes Königthum verstehen, da ja auch das letztere kaum etwas Anderes bedeuten kann, als die volle äußere Erscheinung des schon gegenwärtig in irgend welcher Form bestehenden Herrschaftsverhältnisses. Wenn daher die Bezeichnungen πνεῦμα und υἱός θεοῦ ein urbildliches Sein Christi ausdrücken, und insofern zu der Heilsbegründung in einer unmittelbaren Beziehung stehen; so schließt der eigenthümliche Begriff des κύριος vielmehr einen Gegensatz zwischen dem Heilsmittler und der zu ihm gehörenden Gesammtheit in sich, welcher sich auf den thatsächlich zwischen Beiden vorhandenen Abstand bezieht. Es drückt sich darin das subjective Verhältniß aus, in welchem die in dem Processe der Erlösung noch Begriffenen zu dem Erlöser stehen, das Bewußtsein der Abhängigkeit und Bedingtheit, welche unmittelbar in dem Unterschiede zwischen den Empfängern und dem Vermittler des Heiles gegeben ist. Daß so in der That der ursprüngliche Gehalt des Begriffes richtig bezeichnet wird, dafür bietet u. A. auch Röm. 14, 6 ff. einen Beleg. Nach V. 9 ist Christus dazu gestorben und vom Tode wieder erstanden, damit er über Todte, wie über Lebende ein Herr sei; dies κυριεύειν auf seiner Seite aber fällt mit dem τοῦ κυρίου εἶναι auf unserer Seite zusammen (V. 8), und dies so bezeichnete Verhältniß der Angehörigkeit findet eben da Statt, wo alles Verhalten ein dem Herrn geltendes, ihm geweihtes ist (V. 7). Es

ist also mit dem Zwecksatze V. 14 ähnlich gemeint, wie wenn es 2 Cor. 5, 15 heißt, dazu sei Christus für Alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selber lebten, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt worden sei. In diesem Sinne kann nur im heiligen Geiste Jesus Herr genannt werden (1 Cor. 12, 3), ist dem Bekenntniß seiner Herrschaft die Errettung verheißen (Röm. 10, 9), verkündet Paulus Jesum als Herrn, sich aber als Knecht der Gemeinde um Jesu willen (2 Cor. 4, 5 vgl. 5, 20). Es ist also richtig, zu sagen, daß *κύριος* den Erhöhten wesentlich als Herrn der Gemeinde bezeichne; [1]) und zwar ist derselbe ebenso als Inhaber aller gesetzgebenden (1 Cor. 7, 10. 12. 25 vgl. auch 1 Cor. 9, 21; Gal. 6, 2) und richterlichen (1 Cor. 5, 4 f.) Gewalt gedacht, wie sich alle Amtsbefugniß innerhalb dieser Gemeinde auf ihn als die letzte Quelle zurückführt (1 Cor. 12, 5; 2 Cor. 13, 10). So unzweifelhaft nun aber auch hiernach das Herrenverhältniß Christi zunächst geistig-religiöser Natur ist, so wenig läßt sich der im eigentlichsten Sinne persönliche Charakter desselben in den Gedanken einer bloß mittelbaren Wirksamkeit auflösen, oder die Sphäre, innerhalb welcher es sich bewegt, rein auf das Innerliche einschränken. Hinsichtlich des Ersteren genügt es, an die gleichartige Weise zu erinnern, in welcher von den Christen zu erfahrende Heilserweisungen auf Gott und auf den Herrn zurückgeführt werden (vgl. z. B. Röm. 1, 7; 1 Cor. 1, 3; 1 Thess. 3, 12; 2 Thess. 2, 16 f.; 3, 3 ff.); für das Zweite mag auf 2 Cor. 12, 7 ff. verwiesen werden. Denn es spricht doch Alles dafür, daß unter dem „Dorn im Fleische" ein schweres leibliches Leiden zu verstehen sei; um die Befreiung hiervon also hat der Apostel drei Mal den Herrn Jesum (vgl. V. 9) gebeten, was wiederum die Ueberzeugung voraussetzt, daß derselbe auch über dies Aeußerliche Macht habe. Aehnlich ist es, wenn 1 Thess. 3, 11 Paulus wünscht, daß Gott und der Herr Jesus Christus seinen Weg nach Thessalonike lenken möchten, denn auch hier wird die Möglichkeit eines Einwirkens auf äußere Umstände bei dem Letztern vorausgesetzt. Was aber durchaus beachtet sein will, ist, daß auch in den letztgenannten Fällen der Gesichtspunkt der Heilswirksamkeit Christi bestimmt festgehalten und keineswegs in den ganz

---

[1]) Baur, Dreieinigk. I, S. 85 Anm. Krauß, Theol. Comment. zu 1 Cor. 15. S. 177.

allgemeinen der Weltregierung übergegangen ist. Denn 2 Cor. 12, 7 ff. führt schon die Erwähnung des ἄγγελος σατᾶν darauf, daß Paulus in jenem Leiden die Einwirkung einer seinem apostolischen Berufe und damit dem Evangelium selber feindlichen Macht zu erkennen meinte; ebenso aber steht der 1 Thess. 3, 11 ausgesprochene Wunsch in ausdrücklicher Beziehung zu dem Berufe des Apostels, den heilbringenden Glauben zu erwecken, oder den vorhandenen zu stärken (vgl. V. 11 καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν), wie denn im Vorigen die zweimalige Vereitelung seiner Absicht auf satanische Wirksamkeit zurückgeführt war (2, 18). Die Herstellung einer Gottesgemeinde in dieser Welt und die fortschreitende Vollendung derselben ist nicht denkbar ohne eine bestimmte Gestaltung auch der äußeren Bedingungen; so gewiß daher Paulus das Heil selber im Ganzen, wie im Einzelnen als ein von dem persönlichen κύριος der Menschheit zufließendes erkannte, so wenig konnte ihm das Gebiet des Aeußerlichen, in seiner Beziehung auf die fortschreitende Wirklichkeit dieses Heiles, als ein der Herrschaft Christi völlig Fremdes erscheinen. Es liegt in der Natur dieser ganzen Anschauung selber die Unmöglichkeit begründet, den Umfang der letzteren in bestimmte Gränzen einzuschließen, und sofern die in Christo herzustellende neue Menschheit das Ziel aller Weltentwicklung überhaupt bezeichnet, muß gesagt werden, daß schlechthin Alles ihm nach göttlicher Bestimmung unterworfen sei (1 Cor. 15, 27) — ein Gedanke, den in anderer Form das Sitzen zur Rechten Gottes (Röm. 8, 34) ausdrückt. Auf der anderen Seite aber darf nie vergessen werden, daß nur in der Beziehung auf das Heilsbewußtsein jene Anschauung wirkliche Lebendigkeit hat, und daß daher auch der weitesten Ausdehnung des im Begriffe des κύριος Beschlossenen noch der ursprüngliche Gehalt desselben zu Grunde liegt, wonach er den zum Himmel erhöhten zweiten Menschen und den Herrn der Gemeinde bezeichnet. Es hat daher ohne Zweifel der Paulinischen Denkweise fern gelegen, den natürlichen Weltverlauf, wo er nicht in ausdrückliche Beziehung zum Gottesreiche tritt, auch im Einzelnen derartig von Christo bestimmt sein zu lassen, wie dies der Frömmigkeit unserer Zeit vielfach geläufig geworden ist.[1])

Wenn vorhin gesagt war, daß die Herrenstellung, wie sie

[1]) Ich erinnere beispielsweise an das bekannte Tischgebet: „Komm, Herr Jesu, sei unser Gast und segne, was du uns bescheeret hast."

dem erhöhten Christus in erster Linie der Gemeinde gegenüber zukommt, sich wesentlich auf den Abstand zwischen dem Vollendeten und den noch im Werden Begriffenen zurückführe, so geschah dies auf Grund einer bestimmten Auffassung von 1 Cor. 15, 24 ff. Die Herrschaft des verklärten Heilsmittlers, die der Name *κύριος* ausdrückt, fällt zunächst in diesen gegenwärtigen Zeitlauf hinein, an dessen Schlußpunkt die von Paulus nicht minder, wie von den übrigen Aposteln, erwartete herrliche Wiederkunft des Herren steht. Es liegt die Annahme nahe, daß mit derselben auch das Reich Christi in seine volle Wirklichkeit eintreten werde, und daß daher die *βασιλεία*, von welcher 1 Cor. 15, 24 redet, im solennen Sinne eine erst von der Zukunft zu erwartende sei. Da indessen in dem nämlichen Zusammenhange bestimmt ein schließliches Aufhören dieses Königthums gelehrt ist, so könnte nur an ein Zwischenreich von unbestimmter Dauer gedacht werden, welches zwischen der Parousie und der abschließenden Weltvollendung mitten inne läge, in dem Sinne, wie die Apokalypse ein mit der ersten Auferstehung beginnendes und durch die Umwandlung Himmels und der Erde nach der anderen Seite hin begränztes Reich Christi und der Seinen auf Erden kennt. (Offenb. Cap. 20). In der That hat man diese Anschauung grade in neuerer Zeit mehrfach als ein zweifelloses Ergebniß von 1 Cor. 15, 23 ff. betrachtet, und es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß die Stelle in mehr als einer Hinsicht darauf zu führen scheint. Denn zunächst erinnert der grade hier sich findende Ausdruck *βασιλεία* an die sonstige Vorstellung eines der Endzeit angehörenden messianischen Königthums; wenn ferner der durch die Uebergabe des Reiches bezeichnete Zeitpunkt durch *εἶτα* (V. 24) als ein auf die Parousie folgender hingestellt und durch die vorangehende Ueberwindung aller feindlichen Mächte näher bestimmt wird, so ist es ohne Zweifel nahe gelegt, die letztere sammt der darauf hinzielenden königlichen Herrschaft Christi in einen mit der Parousie beginnenden Zeitraum hineinfallen zu lassen. Grade hier aber zeigt sich eine Abweichung von dem Vorstellungskreise der Apokalypse, welche für die in Frage stehende Anschauung überhaupt mindestens nicht ganz gleichgültig ist. Auch Vertreter jener Auffassung von 1 Cor. 15, 23 ff. haben auf dieselbe hingewiesen, darauf nämlich, daß bei Paulus offenbar eine den ganzen Zeitraum der *βασιλεία* durchziehende Bewältigung der feindlichen Mächte vorausgesetzt wird, in der Apokalypse hingegen dieselbe als

eine vorläufige der Errichtung des Reiches vorausgeht (20, 1 ff.), als endgültige dem Schlusse jenes Zeitraums zufällt, die dazwischen liegende Zeit aber als eine völlig kampflose erscheint.[1]) Man wird nicht verkennen, daß diese letztere Form der Vorstellung sich weit leichter dem Gedanken eines Herrlichkeitsreiches des wieder erschienenen Christus anpaßt, wie dies bei der ersteren der Fall sein würde; denn auch der zweifellose und stetig fortschreitende Sieg schließt bis zu seiner völligen Vollendung das wirksame Vorhandensein von Christo entgegenstehenden Mächten nicht aus. Weit größer noch ist aber die Schwierigkeit, welche der Annahme eines der absoluten Weltvollendung vorangehenden irdischen Reiches Christi und der auferweckten Gläubigen von Seiten der sonstigen eschatologischen Anschauung des Paulus begegnet. Denn soviel ist aus 1 Cor. 15, 42 ff. doch wohl klar, daß die Seinsform der Auferstandenen, welche ja völlig der des erhöhten Heilsmittlers selber entspricht, von ihm als eine schlechthin überirdische, über die Bedingnisse des gegenwärtigen Weltbestandes hinausliegende gedacht ist; wie soll man sich hiernach aber nur irgendwie ein Sein der Auferstandenen innerhalb dieser irdischen Welt, reale äußere Beziehungen derselben zu der übrigen noch nicht verklärten Menschheit vorstellig machen?[2]) Man wende nicht ein, daß ja auch dem Apokalyptiker das nämliche Problem habe entgegen treten müssen; denn weder wissen wir überhaupt, ob derselbe in gleich bewußter Weise wie Paulus über den durch die Auferstehung gewirkten Zustand reflectirt habe, noch ist in dem fraglichen Abschnitte über die Leiblichkeit der zur *πρώτη ἀνάστασις* Gehörigen die mindeste Andeutung gegeben, und es ist durchaus nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daß er dieselbe während der Dauer des Millenniums als eine den irdischen Verhältnissen angepaßte gedacht habe. Ein Hinblick auf die am Schlusse jenes Zeitraums Statt findende Wandlung von Himmel und Erde, vor Allem aber der offenbar hervortretende Realismus der ganzen Anschauung könnten wenigstens eine solche Vermuthung nahe legen; wogegen es auf dem Stand-

---

[1]) Vgl. Ritschl, Altkath. Kirche. S. 58 f. Georgii in den Theol. Jahrb. 1845. H. 1. S. 14. Billroth, Comment. zu den Corintherbr. S. 219.

[2]) Vgl. auch Weiß, S. 429. Die Annahme einer partiellen Weltverklärung würde jene Schwierigkeit kaum einmal hinausschieben, geschweige denn lösen.

punkte von 1 Cor. 15, 42 ff. als eine völlig unvollziehbare Vorstellung erscheinen muß, daß die pneumatischen und himmlischen Auferstandenen in eine Stadt eingeschlossen sein und dort von einem Völkerheere belagert werden sollten (Offenb. 20, 7 ff.). Alle diese Schwierigkeiten freilich können nicht a priori beweisen, daß Paulus thatsächlich nicht ein zwischen die Parousie und die schließliche Weltvollendung fallendes Reich Christi und der Seinen gelehrt habe, um so weniger, als wir auch unter Voraussetzung des Gegentheils nicht berechtigt sein würden, ihm das apokalyptische Zukunftsbild in allen seinen Einzelheiten zuzuschieben. Die letzte Entscheidung kann vielmehr nur von der Auffassung der hier allein in Rede stehenden Aussagen 1 Cor. 15, 23 ff. abhängen, und nur das Recht haben uns die vorangeschickten Erwägungen geben können, unsere Frage auf die Nöthigung zu jener Annahme, welche man dort zu finden meint, zu stellen. Hier nun ist zunächst außer Frage, daß das εἶτα V. 24, für sich genommen, keineswegs mit Nothwendigkeit auf einen längeren, zwischen der Wiederkunft und der Reichsübergabe liegenden Zeitraum hinführt. Im Gegentheil, nimmt man τὸ τέλος absolut als Bezeichnung des Weltendes, so ergiebt der ganze Context, daß die Uebergabe der Herrschaft an den Vater, wenn auch von der Parousie als ein auf sie folgendes Moment unterschieden, doch als unmittelbar folgend gedacht werden muß. Denn sie tritt eben dann ein, wenn alle Feinde überwunden sind, der letzte Feind aber, welcher überwunden wird, ist nach V. 26 der Tod. Vollzieht sich nun die Vernichtung des Todes selber offenbar in der bei der Parousie Statt findenden Wiederbelebung der Gläubigen, so folgt auch mit logischer Nothwendigkeit, daß unmittelbar darnach das Ende eintreten müsse, und bleibt also kein Raum für ein zeitliches Zwischenreich von unbestimmter Dauer. Um der Stringenz dieses Schlusses zu entgehen, nimmt Luthardt an, daß auch in jener angenommenen Zwischenzeit (oder am Ende derselben?) noch Manche zu der Gemeinde der Gläubigen und Verklärten würden hinzugethan werden, seien es nun Verstorbene, oder Lebende, die dann Christo zufallen.[1]) Indessen deutet hiervon der Text nicht das Mindeste an, und die Leser konnten darum unter der Vernichtung des Todes in diesem Zusammenhange schwerlich etwas Anderes denken, als die kurz

[1]) Die Lehre von den letzten Dingen. Leipzig 1861. S. 129 f.

vorher erwähnte Wiederbelebung. Läßt man zudem, wie Luthardt dies zu thun scheint, die zu der Gemeinde der Verklärten Hinzugethanen vorher an Christum gläubig geworden sein, so spricht gegen diese ganze Auffassung schon die Bezeichnung der bei der Parousie Erweckten als *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, da diese als weiter zu Erweckende nur Solche erwarten läßt, welche nicht Christi sind, und daher nothwendig einer beschränkenden Näherbestimmung bedurft hätte.[1]) Anders stellt sich die Sache, wenn man *τὸ τέλος* nicht von der *συντέλεια τῶν αἰώνων*, sondern von dem Abschlusse der Auferstehung versteht;[2]) allein die Ergänzung von *τῆς ἀναστάσεως* ist hier um so weniger berechtigt, als der Apostel ja nicht nur einfacher, sondern auch den vorangehenden Gliedern der Aufzählung formell weit entsprechender für *εἶτα τὸ τέλος* (scil. *τ. ἀναστάσεως*) geschrieben haben würde *εἶτα οἱ λοιποί*, andererseits auch der hinzugefügte, von der Uebergabe des Reiches handelnde Satz weit eher an das *τέλος* im solennen Sinne, wie an den Abschluß der Auferweckung denken läßt. Eher noch könnte sich die von Hofmann[3]) vertretene adverbialische Fassung von *τὸ τέλος* empfehlen, wonach die Fortsetzung des mit *εἶτα τὸ τέλος* begonnenen und durch mehrere Zwischensätze unterbrochenen Hauptsatzes in V. 26 zu suchen wäre. Auch so würde von der Auferweckung derer, die *τοῦ Χριστοῦ* sind, eine abschließende Wiederbelebung Anderer unterschieden sein, unter welchen wir etwa z. B. die alttestamentlichen Frommen zu verstehen hätten. Ganz abgesehen indessen von dem Unbequemen, welches die so entstehende langathmige Unterbrechung des kaum begonnenen Hauptsatzes hat, so ergiebt sich bei dieser Auffassung eine offenbar formell ganz ungehörige Aufeinanderfolge (Erstling ist Christus, dann kommen die Christo Angehörigen, darauf endlich wird als letzter Feind der Tod vernichtet). Es wird diesem Uebelstande auch durch die Erinnerung nicht wirklich abgeholfen, daß das letzte Glied derselben in seiner Form durch den unmittelbar vorhergehenden Zwischensatz bedingt sei. Denn hat Paulus trotz der

---

[1]) Vgl. auch (Zezschwitz) Zeitschr. für Protest. und Kirche. Bd. XLV. S. 199.

[2]) Meyer, Osiander (de Wette: Ende der eschatologischen Vorgänge).

[3]) Schriftb. II, 2. S. 357 f. Heil. Schr. II, 2. S. 361 f.

längeren Unterbrechung die mit εἶτα τὸ τέλος V. 24 begonnene Aussage V. 26 in grammatisch strenger Weise so fortgeführt, daß die Worte ἔσχατος ἐχθρός κ. τ. λ. sich unmittelbar an die ersteren anschließeu könnten, so ist er sich offenbar des formalen Ganges seiner Rede sehr genau bewußt geblieben, und sollte erwartet werden, daß ihm die genannte, sehr klar zu Tage liegende Ungehörigkeit der Aufeinanderfolge auch seinerseits entgegen getreten wäre. Dieselbe wird aber noch verstärkt durch den Umstand, daß ja auch die bei der Parousie Statt findende Belebung der Christo Angehörigen schon eine, wenn auch nur partielle, Vernichtung des Todes ist und am Schlusse des Capitels (V. 54 ff.) ausdrücklich unter diesen Gesichtspunkt gestellt wird — wie denn überhaupt diese letzteren Aussagen schwerlich den Eindruck machen, als erwarte der Apostel nach der Verklärung der an Christum Gläubigen noch eine andere, geraume Zeit später erfolgende Auferstehung, mit deren Eintritte erst von einer wirklichen Vernichtung des Todes geredet werden könne. Man nehme endlich noch hinzu, daß nach jener Erklärung, streng genommen, Paulus die Ueberwindung des letzten Feindes auf die aller Feinde würde folgen lassen, da das εἶτα V. 24 durch ὅταν παραδιδοῖ κ. τ. λ. näher bestimmt, diesem aber ὅταν καταργήσῃ κ. τ. λ. als eine Voraussetzung subordinirt ist. Der Gedanke des Apostels würde freilich auch so für einen gutwilligen Leser nicht mißzuverstehen sein; immerhin aber hätte grade V. 25 in seiner Verbindung mit ὅταν καταργήσῃ κ. τ. λ. hiernach ein Anlaß werden sollen, der Aussage des 26sten Verses nicht eine Form zu geben, welche jene Unebenheit des Ausdrucks in schärfster Weise hervortreten läßt. Wie klar und einfach gestaltet sich hingegen der Zusammenhang, sobald man V. 26, und dem entsprechend auch εἶτα τὸ τέλος V. 24 als selbständige Sätze nimmt! Ist die Wiederbelebung der zu Christo Gehörigen geschehen, so ist damit zugleich auch das Ende da, dessen Eintritt durch die Uebergabe der von Christo inne gehabten Herrschaft an den Vater bezeichnet wird. Denn diese Herrschaft hat nur so lange zu dauern, bis alle Feinde überwunden sind, als letzter Feind aber wird der Tod vernichtet, und diese Vernichtung eben hat sich in der Erweckung der Gläubigen vollzogen. Daß durch diesen Zusammenhang die Annahme eines Zwischenreiches direct ausgeschlossen ist, bedarf nicht der Wiederholung; allerdings aber hat sich diese Auffassung selber noch gegen

einen aus V. 23 zu entnehmenden Einwand zu rechtfertigen. Dem Satze, daß Alle in Christo würden lebendig gemacht werden (V. 22), hat Paulus den anderen hinzugefügt, daß einem Jeglichen dies geschehen werde ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι (V. 22). Es liegt in diesem Ausdruck jedenfalls die Voraussetzung mehrerer τάγματα von Auferstehenden, wobei weder Berechtigung, noch Grund vorhanden ist, τάγμα in einem anderen Sinne, wie dem sonst nachweisbaren „Abtheilung" oder „Classe" zu nehmen;[1]) wir werden darnach also erwarten, im Folgenden die Angabe solcher Abtheilungen von Auferweckten zu finden. Nun aber können die nächstfolgenden Worte ἀπαρχὴ Χριστός nicht wohl als wirkliches erstes Glied der beabsichtigten Aufzählung genommen werden; denn weder bildet der einzige Christus ein τάγμα für sich, noch darf von einer Abtheilung geredet werden, innerhalb welcher er auferweckt wäre. Vor Allem aber ist zu beachten, daß ἕκαστος sich offenbar auf das vorangegangene πάντες zurückbezieht, wogegen doch unmöglich Christus selber zu der in Christo belebten Gesammtheit zählen kann; dieser Grund würde also gegen die in Frage stehende Auffassung entscheiden, selbst wenn es gestattet wäre, τάγμα im Sinne von τάξις zu nehmen. Können hiernach die Worte ἀπαρχὴ Χριστός nur als eine vorausgeschickte Wiederholung gelten, nach welcher erst die eigentliche Angabe der τάγματα erfolgt;[2]) so ergiebt sich nun freilich die Forderung, daß von der durch οἱ τοῦ Χριστοῦ bezeichneten Classe eine andere unterschieden und als zuletzt die Belebung an sich erfahrende genannt werde, die Angabe derselben aber kann nur in der einen oder anderen Weise in dem mit εἶτα angeschlossenen 24sten Verse gesucht werden. In der That liegt hier gegen die unsererseits geltend gemachte Auffassung von V. 24 ff. so lange eine nicht zu beseitigende Schwierigkeit vor, als man an der durchgängigen Voraussetzung festhält, daß die Worte ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι zu dem Folgenden in eine nähere Beziehung zu setzen seien. Aber diese Voraussetzung selber ist keine unumgängliche, da mit einer geringen Aenderung der gewöhnlichen Interpunktion sich ein wesentlich anderes Verhältniß der Sätze herstellen läßt. Es ist nämlich meiner Ueberzeugung nach zu schreiben: . . . . ἐν Χριστῷ πάντες ζωοποιη-

---

[1]) Z. B. Rückert, de Wette.

[2]) So Hofmann.

θήσονται — ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι. Ἀπαρχὴ Χριστός κ. τ. λ. Hiernach gehören die Worte ἕκαστος ἐν τ. ἰδ. τάγματι eng mit dem Vorhergehenden zusammen und schließen das mit V. 21 Begonnene ab; mit ἀπαρχή κ. τ. λ. hingegen wird der in V. 20 hingestellte Gedanke, zu dessen Begründung V. 21 und 22 gedient hatte, wieder aufgenommen. Diesem Letzteren dient entschieden der Umstand zur Empfehlung, daß im anderen Falle die Voranschickung des Satzes ἀπαρχὴ Χριστός, hinter welchem mit ἔπειτα fortgefahren wird, nicht nur etwas Müssiges, sondern etwas geradezu Störendes hat, sofern nämlich dadurch der stärkste äußere Anschein hervorgerufen wird, als solle mit jenem Satze das erste Glied der Aufzählung gegeben werden. Andererseits erklärt sich nun auch die von den Exegeten angemerkte Thatsache, daß der Apostel nicht die dem Begriffe des τάγμα entsprechende Bezeichnung ἀρχηγός gewählt, sondern ἀπαρχή geschrieben hat. Was aber die Worte ἕκαστος κ. τ. λ. anlangt, so sind sie dem voranstehenden Satze hinzugefügt, um einen Unterschied hervorzuheben, welcher zwischen dem Sterben Aller in Adam und dem Belebtwerden Aller in Christo Statt findet. Wenn Jenes ein Ereigniß ist, welches jeden Einzelnen innerhalb der Gesammtheit gesondert betrifft und daher in zeitlicher Aufeinanderfolge erscheint, so gilt nicht das Nämliche auch von Diesem; der Einzelne wird nicht für seine Person besonders, sondern nur in und mit der ganzen Schaar, welcher er angehört, zum Leben erweckt, und es darf daher auch Niemanden in seinem Glauben irre machen, wenn die Entschlafenen bis dahin im Tode noch verbleiben. Der Ton des Satzes ist also auf τάγματι zu legen; nicht darauf kommt es dem Apostel an, zu sagen, daß es verschiedene Abtheilungen geben, und der Eine in dieser, der Andere in jener zum Leben kommen werde, sondern darauf, daß die Auferweckung eine schaarweise geschehende sei. Allerdings hätte sich Paulus in der vorliegenden Weise nicht ausdrücken können, wenn ihm nicht wirklich eine Mehrheit von τάγματα vorgeschwebt hätte — wobei etwa beispielsweise an die alttestamentlichen Frommen als gesonderte Abtheilung zu denken ist; aber wir sind nicht genöthigt, im Folgenden eine Aufzählung derselben zu erblicken, und daraus auf einen längeren zwischen das Auferstehen der verschiedenen Classen fallenden Zeitraum zu schließen. Vielmehr ist die Bezeichnung οἱ τοῦ Χριστοῦ, was schon an sich am nächsten liegt, in derartiger

Allgemeinheit zu fassen, daß sie alle zum Leben zu Erweckenden unter sich befaßt, wie denn ja auch der vorhin gebrauchte Ausdruck ζωοποιεῖσθαι ἐν Χριστῷ irgend welche Zugehörigkeit der πάντες zu Christo unmittelbar voraussetzt. [1]) Hiernach aber kann unter der V. 24 erwähnten βασιλεία nur diejenige Herrschaft verstanden werden, welche bereits mit der Erhöhung ihren Anfang genommen hat, und nicht eine solche, welche mit dem Wiedererscheinen Christi ihren Anfang nähme; ihre letzte Bethätigung ist die Machtwirkung des Erschienenen, durch welche die entschlafenen Seinen erweckt, und die noch Lebenden verwandelt werden, die vorangehende Ueberwindung feindlicher Gewalten aber muß in den Zeitraum zwischen die Auferstehung des Erlösers selber und seine schließliche Wiederkunft hineinfallen, doch ohne Zweifel so, daß auch sie bei der Parousie sich vollendet. Die fortschreitende Entwicklung des Reiches Christi auf Erden ist unmittelbar eine fortschreitende Bewältigung der dämonischen Mächte, die den gegenwärtigen Aeon beherrschen und vor Allem auf dem Gebiete des Heidenthums sich wirksam erweisen — eine Anschauung, welche die 2 Theſſ. 2, 3 ff. vorliegende von einer vollendeten Offenbarung des Bösen in der Endzeit gar nicht nothwendig ausschließt. Tritt nun die völlige Brechung des Bösen ebenfalls erst mit der Parousie ein, so hindert doch einerseits Nichts, dieselbe der Auferweckung zeitlich vorangehen zu lassen, auf der anderen Seite setzt sie einen bestimmten geschichtlichen Verlauf voraus,

---

[1]) Schon aus diesem Grunde ist es unmöglich, daß derselbe sich mit auf die nicht zum seligen Leben Eingehenden beziehe, wie Meyer will; von diesen könnte höchstens gesagt werden, daß ihre Belebung διὰ Χριστοῦ, nimmermehr aber, daß sie in Christo geschehe — ganz abgesehen davon, daß dem von Adam ausgehenden Tode eine Auferstehung zum ewigen Verderben doch sehr unpassend gegenüber gestellt würde. Im Uebrigen bezweifle ich sehr, daß überhaupt Paulus eine Auferstehung zur Verdammniß gelehrt habe, eine Annahme, bei welcher nicht nur das offenbare Zusammenfallen der Wiederbelebung des Leibes mit dem Eintritte in die selige Vollendung schwer erklärlich sein, sondern vor Allem der Nerv des für Paulus grundlegenden Zusammenhanges der allgemeinen Auferstehung mit der Auferstehung Christi gradezu durchschnitten sein würde. Denn 1 Cor. 15, 20 f. — wo das artikellose ἀνάστασις νεκρῶν zu beachten — wird es doch jedenfalls als eine von Christo ausgehende Wirkung hingestellt, daß es überall für die Menschheit eine Todtenauferstehung giebt, diese letztere aber wird sogleich als ein ζωοποιεῖσθαι ἐν Χριστῷ bezeichnet. Vgl. auch Reuss, Histoire de la théol. II, p. 213 sqq. Weiß, S. 374 f. 430.

um eintreten zu können. Die Tendenz des Apostels geht aber in dem fraglichen Abschnitte offenbar auf den Nachweis hinaus, weshalb zwischen dem Sterben und der Wiederbelebung der Seinen ein längerer Zwischenraum liegen müsse. Es findet dies eben darin seine Begründung, daß nach göttlichem Rathschlusse und der Natur der Sache der Ueberwindung des Todes die aller anderen feindlichen Mächte vorausgeht; diese aber, wenn auch erst mit der Parousie zu völliger Wirklichkeit gelangend, vollzieht sich relativ schon innerhalb des gegenwärtigen Aeon.

Es muß also nach dem zuletzt Ausgeführten als eine hervorragende Eigenthümlichkeit der Paulinischen Anschauung erscheinen, daß nach ihr die Christo zugeschriebene Herrschaft durchaus auf die irdische Weltzeit, und zwar in einem Sinne beschränkt wird, welcher von der vollendeten Wiederoffenbarung des Erlösers nicht sowohl die eigentliche Aufrichtung, als vielmehr das Aufhören seines Reiches erwarten läßt. Denn daß mit dem Eintritte der Vollendung die Herrschaft Christi schlechthin ein Ende nehmen werde, ist ein Ergebniß aus 1 Cor. 15, 24 ff., dessen unumwundener Anerkennung man sich ganz vergeblich zu entziehen sucht. Es ist eine nichtige Auskunft, zu sagen, daß die fernere Regierung dem dreieinigen Gotte, und also doch auch wieder dem Gottmenschen anheimfalle, [1]) weil so der Begriff der Dreieinigkeit mit absoluter Willkühr in den Text hineingelesen wird; nicht das sagt der Apostel, daß an die Stelle des relativen Hervortretens der einen göttlichen Person von da an die gleichmäßige Beziehung auf die ganze Trinität treten werde, sondern er läßt das Reich von dem Sohne auf den Vater übergehen — man müßte denn die Auskunft Calvin's nicht für zu schlecht halten, „sub patris nomine unicam dei essentiam, quae utriusque communis est, comprehendi". [2]) Ueberhaupt ist es aus dem angeführten Grunde eine unzulässige Annahme, daß nicht Christi Regierung an sich, sondern nur die Form derselben aufhöre, in der sie als Regierung des versöhnenden Mittlers bestand. [3]) Denn ließe sich hiernach auch in irgend welchem Sinne von einem Aufhören der Herrschaft Christi reden, so bliebe doch unerklärt, wie dieselbe zugleich als

---

[1]) Philippi, Kirchl. Glaubenslehre. 1. Aufl. IV. 1. S. 177.

[2]) Institut. christ. relig. I, 13, 26.

[3]) J. B. Osiander, Comment. S. 710.

eine Uebergabe des Reiches an den Vater bezeichnet werden könnte. Nicht das kann ja die Meinung des Apostels sein, daß Vater und Sohn gleichsam ihre Rollen tauschten, sofern die vermittelnde Thätigkeit von da an durch den Ersteren ausgeübt würde, sondern dieselbe hört schlechthin auf; dann aber ergiebt der Ausdruck einen wirklichen Sinn nur in dem Falle, daß die mittlerische Herrschaft für Christum mit dem Begriffe der Herrschaft schlechthin zusammenfallend gedacht ist. Denn nur so kann das Aufgeben derselben als ein Zurückfließen in die letzte Quelle erscheinen, von welcher sie ausgeflossen ist; wogegen, wenn die Regierung Christi bliebe und nur ihre Form wechselte, von einer Uebergabe derselben vernünftiger Weise überall nicht die Rede sein könnte. Aber auch dadurch endlich sucht man vergebens die Sprödigkeit der vorliegenden Anschauung gegen das kirchlich fixirte Dogma zu erweichen, daß man von einem Aufhören a l l e r Herrschaft überhaupt redet, als welche nur unter Voraussetzung eines Gegensatzes Statt finden könne, mit dem Schwinden aller Spannung im Reiche Gottes aber durch die ewig bleibende Liebe verdrängt werde.[1]) Verengt die vorhin berührte Auffassung den Inhalt der fraglichen Aussage in unzulässiger Weise, so wird derselbe hier in einer nicht minder unberechtigten Weise ausgedehnt, da doch klar ist, daß Paulus von einer Uebergabe des Reiches an Gott nicht reden kann, ohne eben dadurch das Fortbestehen einer, nur von Christo nicht getheilten, Herrschaft vorauszusetzen. Gegen alle diese Auskünfte zudem würde schon der Umstand für sich allein beweisen, daß der Apostel den Act, welchen er V. 24 als Uebergabe der Herrschaft von Seiten Christi bezeichnet hatte, V. 28 ein sich Unterordnen, oder Unterwerfen des Sohnes unter den Vater nennt. Denn es heißt ein wesentliches Moment der Aussage einfach verschweigen, wenn man dieselbe besagen läßt, daß der Sohn gleichsam wieder in Gott zurücktreten werde, wie er zum Behufe seines Werkes aus Gott herausgetreten sei;[2]) sowohl der Ausdruck an sich, wie sein Verhältniß zu den unmittelbar vorhergehenden Worten *ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα* beweisen klar, daß es sich in erster Linie um ein Verhältniß der Unterwürfigkeit im eigentlichen und unabgeschwächten Sinne handelt. Allerdings

---

[1]) Lutterbeck, Die Neutest. Lehrbegriffe. II, S. 208.

[2]) Luthardt, Die letzten Dinge. S. 132.

denkt Paulus auch innerhalb des gegenwärtigen Aeon mit zweifelloser Entschiedenheit Christum als Gott untergeordnet (vgl. z. B. 1 Cor. 3, 23; 11, 3); sofern aber der Erstere von dem Glauben als überweltlicher König angeschaut wird, tritt er dadurch zwischen Gott und die Welt, für welche er daher gleichsam in erster Linie, oder unmittelbar in Betracht kommt, und erscheint Gott gegenüber in relativer Selbstständigkeit. Der Rücktritt aus dieser Stellung kann hiernach unter dem Gesichtspunkt eines sich Unterordnens erscheinen; es würde aber derselbe ein völlig ungeeigneter sein, wenn nur die Form der von Christo ausgeübten Regierung eine andere würde — vollends dann, wenn der Sinn wäre, daß Christus seine nur zeitweilig angenommene menschliche Existenzform ablegen werde, um von da an nicht mehr als Gottmensch, sondern als Gott über Alles zu regieren. [1]) Es ist zudem nicht außer Acht zu lassen, daß durch das den Worten *αὐτὸς ὁ υἱός κ. τ. λ.* voranstehende *καί* die Unterordnung des Sohnes mit der Unterwerfung des Alls auf eine Linie gestellt wird; das durch *τὰ πάντα* Bezeichnete wird zunächst Christo unterworfen, nachdem dies aber zur Vollendung gediehen, hört der Sohn auf, jenem als Herr gegenüber zu stehen, und tritt vielmehr in den Kreis desselben, damit aber in diejenige Stellung zu Gott ein, welche von da an dem Geschaffenen in einer nicht mehr durch ihn vermittelten Weise zukommt. Dann wird Gott Alles in Allem sein, wie dies der angeschlossene Zwecksatz besagt — denn ich sehe keine Veranlassung, von der gewöhnlichen Beziehung desselben auf den Hauptsatz abzugehen, der bei seinem eigenthümlichen und leicht befremdenden Inhalte einer solchen Zweckangabe weit bedürftiger erscheint, wie die Thatsache, daß Gott Christo Alles unterworfen habe [2]) — er ist dies eben insofern, als nun die Beziehung auf

---

[1]) G. A. Meier, Die Lehre von der Trinität in ihrer histor. Entwickl. I, S. 30.

[2]) Gegen Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 661. Heil. Schr. II, 2. S. 370 f. Wenn Derselbe bemerkt, man frage vergeblich, inwiefern Gott vor des Sohnes Selbstuntergebung weniger Alles in Allem sei, wie nach ihr; so dürfte die Antwort hierauf schon durch das im Texte sogleich Hinzugefügte gegeben sein. Man beachte, daß die Selbstuntergebung des Sohnes sachlich mit der Uebergabe des bisher von ihm inne gehabten Reiches zusammenfällt; es kann aber die von Christo ausgeübte Herrschaft doch nicht an Gott zurückgegeben werden, ohne daß sie irgendwie als eine von der Herrschaft Gottes selber unterschiedene

ihn eine schlechthin einfache und ungetheilte geworden, als ein Unterschied zwischen der letzten Quelle und einer persönlich selbständigen Vermittlung des Lebens überall nicht mehr vorhanden ist. Von einer Zwischenstellung Christi zwischen Gott und der in ihm unter Gott befaßten Menschheit [1]) kann auf dem Standpunkte der erreichten Vollendung nach allem Bisherigen nicht die Rede sein; er ist nur der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29), die alle in dem nämlichen unmittelbaren Verhältnisse zu Gott stehen, wie er selbst, er ist nicht mehr das Haupt der verklärten Gemeinde in dem Sinne, wie er gegenwärtig das Haupt der noch zu verklärenden heißt.

Wir haben in dem Bisherigen das wesentlichste Gebiet christologischer Anschauungen bei Paulus durchmessen, ohne die Frage nach der Präexistenz Christi zu berühren, ja ohne irgendwo durch den Gang unserer Untersuchung darauf hingewiesen zu sein. Allerdings aber wird sich von dem zuletzt erreichten Endpunkte aus unser Blick rückwärts und dem Ursprunge der Persönlichkeit zuzuwenden haben, welche das Subject der bisherigen Aussagen bildete. Wir sind damit zunächst auf den Anfang des geschichtlichen Lebens Jesu verwiesen, und zwar erhellt hier von vorn herein, daß es mit demselben eine besondere Bewandtniß haben müsse, insofern als die Einzigkeit dieser sündlos heiligen Erscheinung an sich selber auf eine Einzigkeit auch ihres ursprünglichen Werdens zurückschließen läßt. Eine solche liegt nun schon darin angedeutet, wenn Röm. 9, 5; 1, 3 die Herkunft Jesu aus dem Israelitischen Volke oder aus dem Saamen Davids ausdrücklich auf die äußere leibliche Sphäre beschränkt wird, was ohne Zweifel voraussetzt, daß ihm nach der entgegengesetzten Seite der Innerlichkeit ein andersartiger Ursprung zukomme. Denn man wird hier nicht daran erinnern wollen, daß ja Hebr. 12, 9 die menschlichen Väter überhaupt als πατέρες

---

gedacht würde. Es ist zwar richtig, daß Christi Mittlerschaft das Sein Gottes in uns nicht ausschließe, sondern bewirke; aber so angesehen, schließt ja auch die Herrenstellung des Sohnes der Welt gegenüber seine Untergebung unter den Vater nicht aus, und mir scheint daher, Paulus habe mit ganz demselben Rechte, mit welchem er trotzdem von einer erst am Ende der Dinge erfolgenden Selbstuntergebung Christi redet, auch davon reden können, daß erst dann im absoluten Sinne Gott Alles in Allem sein werde.

[1]) Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 660.

τῆς σαρκός, und im Gegensatze hierzu Gott als πατὴρ τῶν πνευμάτων bezeichnet werde. Hätte der Apostel nur dies, also etwas für Alle ohne Unterschied Gültiges gemeint, so wäre die ausdrückliche Beschränkung auf die σάρξ wenigstens Röm. 9, 5 eine überflüssige; dieselbe beweist daher offenbar, daß bei Christo der menschlichen Abkunft eine göttliche an die Seite trete, in einem Sinne, wie dies von keinem anderen Menschen gilt. Dies führt uns zunächst nicht weiter, als auf eine besondere göttliche Wirksamkeit, vermöge deren der Mensch Jesus in das Dasein eingetreten, und es würde hier nahe liegen, die in den synoptischen Evangelien ausgeprägte Ueberzeugung von einer jungfräulichen, durch Wirkung des heiligen Geistes vermittelten Empfängniß heran zu ziehen, wenn nicht — wie schon früher angedeutet wurde — grade die Herleitung aus dem Saamen Davids, Röm. 1, 3, in aller Strenge genommen, dieselbe vielmehr ausschlösse. Denn daß dies nicht der Fall sei, ist, wenn ich irgend recht sehe, auch durch die neuesten Aeußerungen Hofmann's[1]) gegen Keim nicht dargethan worden. Das freilich ist ohne alles Bedenken zuzugeben, daß זרע oder σπέρμα nicht nothwendig den physischen, von Geschlecht zu Geschlecht „deponirten" Saamen bezeichne, sondern sehr wohl Ausdruck für die Gesammtheit sein könne, welche sich auf einen bestimmten Stammvater zurückführt; in wiefern aber hierdurch die Sachlage wesentlich geändert werde, vermag ich meinerseits nicht zu sehen. Denn so lange man nicht zu der ganz unerweislichen Annahme einer Davidischen Herkunft der Maria[2]) seine Zuflucht nimmt, bleibt ja vollkommen bestehen, daß, unter Voraussetzung der jungfräulichen Erzeugung Jesu, derselbe seinen Ursprung thatsächlich nicht auf ein Glied der von David stammenden Gesammtheit zurückführt. Freilich meint Hofmann, es könne ἐκ σπέρματος Δαυίδ so gewiß von Jesu gesagt werden, als er nicht außerhalb, sondern innerhalb des Davidischen Geschlechtes entstanden sei; nur fragt es sich, was denn mit der Phrase „innerhalb eines Geschlechtes entstanden sein" selber gesagt sein

---

[1]) Zeitschr. für Protest. und Kirche 1868. H. 6. S. 359 f. Ich brauche wohl kein Dementi zu befürchten, wenn ich den genannten Gelehrten als den Verf. des anonym erschienenen Aufsatzes bezeichne.

[2]) Vgl. dagg. auch Keim, Geschichte Jesu von Nazara I Zürich 1867. S. 340.

solle? Daß von aller räumlichen Vorstellung dabei abzusehen ist, versteht sich ja von selbst; wo wir aber sonst den Ausdruck gebrauchen, meinen wir doch ohne Zweifel damit, daß die in Frage stehende Persönlichkeit von einem Gliede des betreffenden Geschlechtes erzeugt sei, und hierdurch dem Geschlechte selber angehöre. Soll nun auch hiervon abgesehen werden, so muß ich meinerseits bekennen, daß ich mit jener Rede überall keinen Sinn mehr zu verbinden weiß. Denn man verwechsle nur nicht die Vorstellung einer einzelnen Familie mit der anderen eines bestimmten Geschlechtes. Es kann gesagt werden, daß Jesus innerhalb der Familie Joseph's erstanden sei, sofern er thatsächlich von einem Gliede dieser Familie geboren wurde, mit dem Geschlechte Joseph's aber, und also mit dem Hause David's, hat dies so lange gar Nichts zu thun, als man thatsächlich annimmt, daß dies Geschlecht, welches in unserem Falle ja nur Joseph repräsentirt, in ihm überall nicht bei der Erzeugung Jesu betheiligt gewesen sei. Denn dadurch, daß Maria das Eheweib eines Davididen wurde, ist sie doch unmöglich auch ein Glied des von David stammenden Geschlechtes geworden.[1]) Will es hiernach nicht einmal einen rechten Sinn geben, zu sagen, das Haus David's sei die Stätte geworden, wo Jesus geboren wurde,[2]) so kann doch von einem Ursprunge oder einer Herkunft aus dem Davidischen Geschlechte — und hierum, nicht um „innerhalb", oder „außerhalb" handelt es sich bei *γίγνεσθαι ἐκ τινός* — vollends nicht wohl die Rede sein, man müßte denn in etwas anderen Worten eben das wieder bejahen wollen, was man so eben thatsächlich geleugnet hat. Es wird daher wohl dabei sein Bewenden haben, daß der von Paulus gebrauchte Ausdruck, in wirklicher Strenge genommen, die in den synoptischen Evangelien vorliegende Anschauung ausschließe, und nur

[1]) Zeitschrift für Prot. und Kirche 1852 (Neue Folge. Bd. XXII) S. 115 heißt es von Jesu: „er gehörte, obwohl nicht durch Zeugung und Empfängniß, so doch durch Geburt einer Familie an, welche ihre Herkunft auf David zurückführte." Die Familie? also außer Joseph auch noch Maria? oder wie ist der Satz sonst zu verstehen? Soll dabei etwa an die übrigen damals lebenden Glieder des Davidischen Hauses gedacht werden, so wäre damit doch nur die in Frage gestellte Behauptung wiederholt, daß Jesus auch ohne jeglichen leiblichen Zusammenhang mit David im eigentlichen Sinne ein Davidssohn sei.

[2]) Hofmann, Schriftb. II, 1. S. 112 f.

das könnte in Frage stehen, ob sich nicht etwa Paulus über jenen Widerspruch ebenso hinweggesetzt habe, wie dort die Annahme einer Davidssohnschaft mit der anderen seiner jungfräulichen Geburt zusammenbesteht.[1]) Aber mehr, als eine bloße Möglichkeit, auf welche sich nichts Sicheres gründen läßt, würden wir so nicht gewinnen, da auch die Anerkennung einer von Paulus gelehrten Präexistenz des Erlösers zu keinem Schlusse hierauf berechtigt. Für eine creatianische Anschauung z. B. würde es gar keine Schwierigkeit haben, die Annahme der Präexistenz mit der einer natürlichen Erzeugung zu verbinden, und was wissen wir denn überall davon, in wieweit Paulus die Entstehung einer menschlichen Persönlichkeit zum Gegenstande seiner Reflexion gemacht hat? Im schlimmsten Falle hätte er sich mit der Annahme eines nicht weiter zu erklärenden Wunders beruhigen können, auf welche ja doch auch jene Anschauung ihrerseits zuletzt hinauskommt.

Können wir demnach die übernatürliche Erzeugung des Menschen Jesus nicht mit irgend welcher Sicherheit als Paulinische Lehre erkennen, so wird andererseits eine unbefangene Auslegung sich immer wieder zu der Anerkennung gedrängt sehen, welche sich gegenwärtig eine ziemlich allgemeine Geltung verschafft hat, daß Paulus auch in den uns zunächst vorliegenden Briefen der Person des Heilsmittlers ein ihren irdischen Anfängen voranliegendes Sein zugeschrieben habe, ein Sein, welches sich nicht in den Gedanken einer rein idealen Existenz[2]) auflösen läßt — daß also auch die angeführte Beschränkung der menschlichen Herkunft Jesu wesentlich hieraus erklärt sein wolle. Zunächst, wenn von einer Sendung des Sohnes geredet wird (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4), und zwar mit Näherbestimmungen, welche keinen Zweifel darüber lassen, daß der Eintritt in die Welt damit gemeint sei; so kann man dem Schlusse, es müsse also der Sohn schon dagewesen sein, ehe er gesendet wurde, nicht schon durch die Bemerkung genügend begegnen, daß nach dem Sprachgebrauche der Schrift von allen reichsgeschichtlichen Persönlichkeiten eine Sendung ausgesagt werde;[3]) denn so

[1]) Vgl. Weiß, S. 314 f.

[2]) Welchen bekanntlich Beyschlag mit allen Kräften vertritt. Vgl. Neutestament. Christol. S. 230, 240 ff. und schon früher: „Zur Paulin. Christol." (Studien und Krit. 1860. H. 3) S. 450 ff. Allerdings redet Beyschlag auch wieder von einer realen Präexistenz, aber er will diese nur auf das Princip der geschichtlichen Persönlichkeit bezogen wissen (Neutest. Christol. S. 243).

[3]) Beyschlag, Neuteſt. Christol. S. 221.

richtig dies an sich ist, so ist dabei die Frage ganz außer Acht gelassen, ob sonst irgendwo das Entstehen einer solchen Persönlichkeit selber mit diesem Begriffe bezeichnet werde, und derselbe nicht vielmehr nur auf das auftragsmäßige Hervortreten eines schon vorhandenen Subjectes seine Anwendung finde. Mit Unrecht ferner meint Beyschlag, daß in der Stelle 2 Cor. 8, 9 die ganze Beziehung auf die Präexistenz lediglich auf dem eintragenden guten Willen der Auslegung beruhe.[1]) Den hinreichend widerlegten sprachlichen Grund, daß πτωχεύειν nur „arm sein", nicht „arm werden" bedeute,[2]) hat er mit Recht nicht in Anwendung bringen mögen, andererseits läßt sich nicht verkennen, daß die Concinnität des Gegensatzes zu den Worten ἵνα ὑμεῖς πλουτήσητε für den Aorist ἐπτώχευσε die letztere Bedeutung fordert. Daß diese aber nur von dem durch das ganze bewußte Erdenleben Christi sich hindurchziehenden Willensact, auf alle irdischen Güter zu verzichten, verstanden werden dürfe,[3]) ist eine um so willkührlichere Behauptung, als der Begriff des Armwerdens nothwendig einen Uebergang von Nicht-Armuth zur Armuth bezeichnet, wie er innerhalb des irdischen Lebens Christi nirgend erkennbar ist. Läßt endlich schon der hinzugefügte Zwecksatz an sich am einfachsten an eine Erklärung nach Analogie von Gal. 4, 4 denken, so spricht dafür in noch weit bestimmterer Weise der ganze Zusammenhang unserer Stelle. Die Erinnerung an die Gnade des Herrn Jesu soll doch offenbar ein vorbildliches Motiv für die Corinther abgegeben, ihre Mildthätigkeit in einer Collecte für die Jerusalemische Gemeinde zu beweisen. Werden daher sie ermahnt, etwas von ihrem Besitz daran zu geben, so wird auch das von dem Herrn Jesu Gesagte so zu verstehen sein, daß er seinen Reichthum daran gegeben habe, und dadurch arm geworden sei. Dann aber läßt sich unter jenem natürlich weder die Fülle von Gnade und Liebe, noch die innere geistige Hoheit Jesu, sondern nur eine Seinsform verstehen, wie sie demselben vor seinem Erdenleben eignete. Liegt ferner in unserer Stelle überall eine Präexistenz angedeutet, so kann über die reale und persönliche Natur derselben eben so wenig ein Zweifel sein, und es erklärt sich hieraus freilich das Interesse Beyschlag's, die Beschränkung der Aussage auf den geschichtlichen

[1]) S. 237. Aehnlich urtheilt Köstlin, Der Johann. Lehrbegriff. S. 311.
[2]) Vgl. dagg. z. B. Ernesti, Ursprung der Sünde I, S. 245 f.
[3]) Beyschlag, S. 237.

Christus um jeden Preis aufrecht zu erhalten. Denn allerdings lassen die sonst noch hierher gezogenen Stellen die Art des vorirdischen Seins nicht mit gleicher Bestimmtheit hervortreten; sie können aber, sofern sie überhaupt nur auf ein solches hinweisen, der gewöhnlichen Auslegung von 2 Cor. 8, 9 zur Bestätigung dienen. Freilich dürfte man, was 1 Cor. 8, 6 anlangt, über die Fassung der in Betracht kommenden Worte *δι' οὗ τὰ πάντα* in Zweifel sein. Denn so gewiß die Beschränkung des *τὰ πάντα* auf die geistige Sphäre der Erlösung [1]) eine unzulässige ist, so ließe sich doch denken, daß die Aussage eben nur von dem gegenwärtigen erhöhten Christus, als welcher er ja der *κύριος* ist, verstanden sein wolle, daß also der Apostel nicht sowohl rückwärts auf die Weltentstehung, wie auf den gegenwärtigen und zukünftigen Weltverlauf hinblicke, als welcher in seiner Gestaltung durch den Herrn vermöge seiner königlichen Herrscherstellung (1 Cor. 15, 27) bedingt sei. [2]) Denn auch das *ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* geht nicht nothwendig auf das erste Werden der Christen als solcher, sondern kann heißen: wir sind, was wir sind, durch den Herrn. Indessen würde hierin sachlich immer irgend welche Beschränkung des Begriffes *τὰ πάντα* liegen, deren Anwendung nicht nur bei dem parallelen *ἐξ οὗ τὰ πάντα* sehr mißlich wäre, sondern auch überall durch den Zusammenhang keineswegs begünstigt wird, — denn dieser fordert offenbar eine möglichst uneingeschränkte Fassung — endlich aber heißt *τὰ πάντα* nicht „Alles" (was geschieht), sondern „das All" als einheitlicher Begriff. Es liegt auch zu der angegebenen Beschränkung auf den erhöhten Christus um so weniger eine Berechtigung vor, als 1 Cor. 10, 4 wenigstens bestimmt eine wirksame Bethätigung Christi bereits in der vorchristlichen Zeit ausgesagt ist. Denn die Behauptung, daß hier der Fels, aus welchem die Israeliten in der Wüste getrunken, nur als ein Typus auf Christum in Betracht komme und als solcher durch das Beiwort *πνευματικός* gekennzeichnet werde, [3]) scheitert

[1]) Baur, Paulus II, S. 266. Neutest. Theol. S. 193.

[2]) Aehnlich Köstlin, S. 309 Anm., nur daß bei ihm nicht bestimmt die Beziehung auf den erhöhten Herrn hervortritt, was hier aber wesentlich sein würde.

[3]) Baur, Paulus II, S. 267. Neutest. Theol. S. 193. Theol. Jahrb. 1857. H. 4. S. 546 f. Doch vgl. auch schon Grimm, De Joanneae christol. indole Paulinae comparata. Lips. 1833. p. 69 not 71.

eben so sehr an dem Zusammenhange, wie sie schon in rein sprachlicher Hinsicht eine unzulässige ist. Was das Letztere betrifft, so kann wohl der durch allegorische Schrifterklärung gewonnene Sinn ein pneumatischer heißen, im Gegensatze zu dem Sinne, welcher an dem für das Auge des Lesers sichtbaren und dem Ohre des Hörers vernehmbaren äußeren Worte haftet, nimmermehr aber kann das Object solcher Deutung selber um deswillen pneumatisch genannt werden, so lange es eben nur als Typus, also als etwas an sich selber von dem Antitypus Unterschiedenes in Betracht kommt. [1]) Ganz abgesehen davon, daß, wie richtig dagegen eingewandt worden ist, [2]) es heißen müßte: ἡ δὲ πέτρα ἐστὶν (nicht ἦν) ὁ Χριστός. Ferner aber erfordert der Zusammenhang, daß durch das Beiwort πνευματικός in seiner Verbindung mit Speise und Trank, wie sie den Israeliten in der Wüste gespendet wurden, ein wirklich daran haftender Vorzug, nicht nur eine symbolische Beziehung auf die Gnadengüter des Neuen Bundes namhaft gemacht werde. Denn Paulus stellt die Israeliten seinen Lesern als warnendes Vorbild hin, insofern auch sie ohne Unterschied ähnlicher Gnadengaben, wie die Christen, gewürdigt worden, und doch der Mehrzahl nach verloren gegangen seien. Nothwendig ist hiernach auch der Fels als ein wirklich pneumatischer, dann aber auch als wirklich mit Christo identischer gemeint, — wie man nun immer sich die Vorstellung selber zurecht legen möge [3]) — und dies wiederum setzt offenbar ein wirksames Dasein

---

[1]) Beides hat Baur a. a. O. in einer handgreiflichen Weise confundirt.

[2]) Vgl z. B. **Räbiger, Christol. Paul. p. 31 sq.**

[3]) Es scheint mir unleugbar, daß Paulus durch allegorische Deutung den Boden der alttest. Erzählung verlassen und dieselbe in eine mehr oder weniger geistige Region gerückt habe, wenn wir auch der Natur der Sache nach darauf verzichten müssen, das eigentliche „wie" seiner Auffassung uns näher zu bringen. Wenn er nämlich das Manna in der Wüste und das Wasser, was Moses aus dem Felsen hervorspringen ließ, eine pneumatische Speise und einen pneumatischen Trank nennt, so wird der Sinn dieser Bezeichnung widerrechtlich darauf beschränkt, daß Speise und Trank durch eine heilsgeschichtliche, übernatürliche Wirkung Gottes hervorgebracht seien. (So Hofmann, Schriftb. I, S. 171; II, 2. S. 222 f. H. Schr. II, 2. S. 208, auch Meyer und de Wette z. St.). Denn πνευματικός ist eben nicht Angabe des Ursprunges, sondern der Beschaffenheit, und des ersteren nur soweit, als die letztere darauf zurückschließen läßt; die Berufung auf Gal. 4, 29 aber beweist gar Nichts, denn wollte man etwa hier für κατὰ πνεῦμα einsetzen

des Letzteren in irgend welchem Sinne voraus. Werden also in dieser Weise in der vorchristlichen Zeit geschehene Offenbarungen auf Christum als Vermittler zurückgeführt, so fällt damit jedes Motiv, die 1 Cor. 8, 6 angezeigte Vermittlung auf die Zeit der Erhöhung zu beschränken, und es ist dann nur ein letzter Schritt auf der Bahn dieser Vorstellung,

---

πνευματικῶς, so würde auch dies die Erzeugung Isaaks nur als eine übernatürliche der Art ihres Geschehens nach bezeichnen, — sofern in ihr nämlich unmittelbar ein übernatürlicher Factor mitwirkte. Daß ein Ding, welches an sich selber in Nichts von anderen irdisch materiellen Dingen sich unterscheidet, um deswillen, weil es durch ein Wunder hervorgerufen, jenes Prädikat erhalten, daß also z. B. der nach Joh. 2 von Jesu auf der Hochzeit zu Cana wunderbar hergestellte Wein ein pneumatischer Wein heißen sollte — ist, so viel ich erkennen kann, außer Analogie mit dem Neutest. Sprachgebrauche. (Dies erkennt offenbar auch Kahnis, Abendmahl. S. 149 an, wenn er auch einen „göttlichen Inhalt" statuirt und von einem mit dem Geiste Christi erfüllten Wasser u. s. w. redet — was soll man sich aber von dem Standpunkte der alttest. Erzählung aus dabei denken?). Es kommt hinzu, daß man an unserer Stelle das Beiwort πνευματικός, wo es vom Felsen gebraucht wird, willkührlich in einem anderen Sinne nehmen muß, wie eben zuvor (vgl. Hofmann, H. Schr. II, 2, S. 208) — man müßte denn mit Meyer (Comment. 4. A. S. 228 f.) den wirklichen Felsen als eine reale Erscheinungsform Christi auffassen, wobei es aber dem ausdrücklichen Wortlaute unserer Stelle widerspricht, nur an eine sporadische Annahme dieser Erscheinungsform zu denken. Wird die pneumatische Beschaffenheit des Trankes dadurch von Paulus erklärt, daß er denselben aus einem pneumatischen Felsen hervorquellen läßt, so ist klar genug ausgesprochen, daß die Beschaffenheit des Trankes eine der Beschaffenheit des Felsens entsprechende gewesen sei; was aber die Bezeichnung Christi als πέτρα πνευματική anlangt, so kann dieselbe in diesem Zusammenhange doch nur durch den Hinblick auf die alttest. Erzählung motivirt sein, wogegen die Erinnerung an die vereinzelte Bezeichnung Jehova's als צור ישׂראל (Hofmann, Osiander S. 427) eben um deswillen mir als eine ebenso fernliegende, wie unnöthige erscheint. Wir werden hiernach den Sinn nur so bestimmen können, daß der den Israeliten gespendete Trank kein irdisch materielles Wasser gewesen sei, weil auch der Fels, welcher dasselbe spendete, kein materieller Fels, sondern Christus war — eine Auffassung, welche uns natürlich der Nöthigung überhebt, dem Apostel die Rabbinische Phantasie von einem hinter dem Zuge der Israeliten sich herwälzenden Felsen zuzueignen. Vgl. auch Rückert, Das Abendmahl, S. 212 ff. Wenn Hofmann (Schriftb. II, 2, S 221) bemerkt: „Wäre es die Beschaffenheit des Wassers, um derentwillen es der Apostel so nennt, so wäre es ja nicht zur Stillung leiblichen Durstes bestimmt gewesen. Nun aber war es doch hierfür bestimmt" u. s. w. — so tritt darin nur die Voraussetzung hervor, es könne der Apostel die betreffende alttest. Erzählung in keinem anderen, als ihrem wirklichen Sinne genommen haben.

auch das ursprüngliche Werden der Welt mit darunter befaßt sein zu lassen. Das apriorische Bedenken, daß bei seiner scharfen Unterscheidung des Herrn von Gott unmöglich Paulus das Höchste, was Gott zukomme, die Weltschöpfung, dem Ersteren habe zuschreiben können, [1]) übersieht, daß auch hier strenge die vermittelnde Stellung Christi festgehalten wird. Man ist nicht berechtigt, der in Frage stehenden Aussage den Satz zu entnehmen, daß Christus „Weltschöpfer" sei; nicht er hat Alles geschaffen, sondern Alles ist unter seiner Vermittlung geschaffen worden, eine Form des Ausdrucks, welche durchaus Raum dafür läßt, als den Schaffenden Gott selber zu betrachten. Es ist wesentlich das nämliche Verhältniß, wie bei der Versöhnung durch den Tod Christi; denn insofern der letztere weniger als eine That des Erlösers, wie als ein Geschehen an ihm in Betracht kommt, ist nicht Christus im eigentlichen Sinne der Versöhnende, sondern Gott versöhnt sich die Welt in der Weise, daß er Christum ins Mittel stellt, oder sein Handeln ein durch Christum vermitteltes ist.

So bestimmte Anzeichen indessen auf die Voraussetzung eines präexistenten, und zwar real-persönlichen Seins Christi bei Paulus hinweisen, so ist doch grade hier ein Punkt, an welchem sich die Anschauung des Apostels am wenigsten zu einer wirklichen Klarheit bringen läßt. In der That hält es schwer, irgend eine Formel für das zu finden, als was Christus präexistirt haben soll. Die Annahme, daß er auch in seinem vorirdischen Sein wesentlich als Mensch gedacht sei, scheint auf den ersten Blick am meisten der sonstigen Anschauung des Paulus zu entsprechen; allein nicht nur beweist die einzige, gewöhnlich hierher gezogene Stelle, wie wir uns früher überzeugten, dafür gar nichts, sondern auch die Bezeichnung Christi als des zweiten Menschen, sowie der ohne Einschränkung hingestellte Satz, daß die pneumatische Leiblichkeit im Vergleich zur psychischen die spätere sei, ist dieser Annahme nichts weniger als günstig. [2]) Entbehrt nun die an sich mögliche Meinung, daß

---

[1]) Baur, Paulus II, S. 265. Dagegen vgl. Christenth. d. drei ersten Jahrh. 2. Aufl. S. 314: „Schon der Apostel Paulus geht von der Idee der Präexistenz zu der der Weltschöpfung fort" — auf der anderen Seite findet B. freilich seine frühere Auffassung von 1 Cor. 8, 6 nicht unzulässig, vgl. S. 313. Anm. 1 — ein Schwanken, auf welches schon Hase (D. Tübinger Schule. Leipz. 1855. S. 17) hingewiesen hat.

[2]) Vgl. auch Weiß, S. 316.

Paulus Christum im Zustande seiner Präexistenz als Engel vorgestellt habe, vollends jeden Anhaltes in den Aussagen desselben, so kann ich mich auf der anderen Seite eben so wenig davon überzeugen, daß bei ihm die Annahme eines rein innergöttlichen Verhältnisses, wie es die spätere Trinitätslehre statuirt, anzutreffen sei. Für die Frage, ob der Apostel eine wirkliche Gottheit Christi lehre, halte ich es von untergeordneter, jedenfalls nicht entscheidender Bedeutung, ob er das Prädikat θεός auf ihn angewandt habe;[1]) denn auch unter der Voraussetzung, daß es geschehen, würde zu untersuchen sein, ob der Apostel eben das damit verbunden habe, was wir nothwendig mitdenken, wenn wir den Gottesbegriff vollziehen. Hierzu würde schon der Umstand nöthigen, daß jenem vereinzelt dastehenden Prädikate die durchgängige scharfe Unterscheidung zwischen dem einen Gott und dem Herrn Jesu an die Seite tritt. So unerfreulich es nun auch sein mag, an längst Gesagtes wieder erinnern zu müssen, so wenig kann eine Untersuchung, wie die vorliegende, es umgehen, noch einmal auf die Frage selber hinzuweisen, wie sie sich in aller Schärfe für uns stellt. Lechler formulirt dieselbe präcise genug dahin, ob nach Paulinischer Anschauung Christus „absolute Persönlichkeit" sei, und glaubt seinerseits diese Frage bejahen zu dürfen.[2]) Gleich darauf aber wird die beharrliche Unterscheidung zwischen Christo und Gott, sowie die unbedingte Unterordnung des Ersteren unter den Letzteren in Erinnerung gebracht, ja es heißt weiter gradezu: „Allerdings hält Paulus an dem Monotheismus mit aller Strenge fest, auch er kennt nur einen Gott, den Vater Jesu Christi, und so oft er ὁ θεός schreibt, ist Gott der Vater gemeint".[3]) In der That, ein schwer zu lösendes Problem! Also Paulus kennt wegen seines Monotheismus nur einen Gott, und dieser eine Gott ist ihm nicht etwa der dreieinige im Sinne

---

[1]) Dafür, daß dies Röm. 9, 5 geschehen sei, entscheidet sich wieder H. Schultz (Jahrb. f. deutsche Theol. 1868. H. 3. S. 462 ff.), doch mit der Näherbestimmung, daß Christus nur als der Erhöhte im theokratisch-messianischen Sinne θεός heiße (S. 483 ff. 494 ff.); wogegen ganz neuerlichst W. Grimm (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1869. H. 3. S. 311 ff.) die Annahme einer auf Gott bezüglichen Doxologie in der Form wiederholt hat, daß er dieselbe mit θεός beginnen läßt, also die Worte ὁ ὢν ἐπὶ πάντων auf Christum bezieht (S. 318).

[2]) D. apostol. Zeitalt., S. 61 ff.

[3]) S. 65.

der kirchlichen Lehre, sondern der Vater Jesu Christi — auf der anderen Seite aber hat er doch auch wieder Christum für Gott im eigentlichsten Sinne des Wortes gehalten? Wenn Lechler, offenbar um diesen Widerspruch irgendwie auszugleichen, daran erinnert, daß Paulus überall von dem geschichtlichen Christus und seinem geschichtlichen Verhältnisse zu Gott ausgehe;[1]) so scheint dies auf die anderweitig geltend gemachte Beschränkung hinauszulaufen, daß allerdings der ganze historische Christus der Schrift, aber auch nur dieser, subordinationisch gedacht sei.[2]) Wie wenig aber reicht auch dies Zugeständniß für die Paulinische Anschauung aus! Denn soll hier der „historische" Christus einerlei sein mit dem auf Erden, oder im Stande der Erniedrigung befindlichen, so genügt dagegen ein Hinweis auf 1 Cor. 11, 3 (vgl. 3, 23), wo Gott als das Haupt des gegenwärtigen, also doch des verherrlichten Erlösers bezeichnet, und dies Verhältniß in Parallele mit dem Verhältnisse Christi zu den Männern der Gemeinde gestellt wird. Ja das erstere ist überhaupt dem Apostel so wenig ein bloß geschichtliches, daß am Ende aller eigentlichen Geschichte dasselbe, statt aufgehoben zu werden, vielmehr erst völlig rein heraustritt (1 Cor. 15, 28). Oder will man etwa sagen, es sei auch hier noch von einem geschichtlichen, nämlich geschichtlich gewordenen Verhältnisse die Rede, aber von einem solchen, welches zu seinem Hintergrunde ein Verhältniß ewiger Gleichheit habe? Aber weder dürfte die Annahme einer nicht ursprünglichen und dennoch in alle Ewigkeit nicht aufgehobenen Ungleichheit innerhalb des göttlichen Wesens, dogmatisch betrachtet, als ein Gewinn zu achten sein, noch läßt die Schrift, so viel ich sehe, irgendwo ein hinter jenem Verhältnisse der Unterordnung stehendes andersartiges als von ihr vorausgesetzt erkennen, sondern diese ganze Annahme ist wohl kaum etwas Anderes, als eine dogmatische Hülfslinie, durch welche man nicht hinweg zu leugnende Schriftaussagen für das eigene Denken sich zurecht legt.[3]) Paulinisch wenigstens ist sie nicht, wenn irgend der eschatologische Ausblick des Apostels einen Maaßstab für seine christologische Gesammtanschauung darbietet. Denn hört nach demselben am Ende der Dinge jede

---

[1]) S. 65.

[2]) Liebner, Christologie, S. 342 vgl. S. 150 ff.

[3]) Ich denke hierbei an Hofmann, Schriftb. I, S. 268 ff.

Zwischenstellung Christi zwischen Gott und der Menschheit auf, so müßte damit auch jedes Motiv für das Fortdauern einer Unterordnung fortfallen, welche ja nicht an sich bestehen, sondern nur in der geschichtlichen Mittlerstellung im weitesten Sinne begründet sein soll. Es wird sich hiernach bemessen lassen, was es mit der vornehm hingeworfenen Behauptung auf sich habe, „daß alle biblisch-theologischen Einwände von dieser Seite [der des Subordinatianismus] nichts bedeuten, und ihr Sinn im Grunde nur ist, auf untergeordnete längst beseitigte, oder zu ihrer eigentlichen Wahrheit gebrachte Standpunkte zurücktreten zu wollen." [1]) Es gehört in der That eine eigene Unerschrockenheit dazu, angesichts einer Aussage, wie 1 Cor. 15, 24 ff. diese Zuversicht zu hegen. — Mir ist nun freilich nicht unbekannt, daß eine Reihe achtungswerther Theologen die offene Anerkennung einer nach der Schriftlehre schlechthin bestehenden Unterordnung Christi unter Gott [2]) mit der Behauptung der Gottheit desselben glaubt vereinigen zu können. Allein die letztere kann doch nicht wohl einen anderen Sinn haben, als daß alle dem Gottesbegriffe wesentlichen Momente Christo zukommen; muß man also anerkennen, daß von Paulus und dem neuen Testamente überhaupt die absolute Unbedingtheit des Seins ihm thatsächlich abgesprochen wird, so bleibt nur die unentrinnbare Alternative übrig, entweder zu sagen, daß dieselbe etwas dem Gottesbegriffe Wesentliches überall nicht sei — und hierzu wird sich aus leicht begreiflichen Gründen schwerlich Jemand entschließen —, oder zu bekennen, daß die apostolische Anschauung eine Gottheit Christi in dem gegenwärtigen dogmatischen Sinne nicht gewährleiste. Denn wenn man diesen Sachverhalt etwa in der Weise anerkannt hat, daß man sagt, es sei allerdings nur der Vater Gott im eigentlichsten, eminenten Sinne, oder Gott schlechthin, [3]) so fürchte ich, daß damit bereits zu viel zugestanden ist.

---

[1]) Liebner, S. 159. Gegenüber dem Vorwurfe eines „rohen Empirismus und Particularismus" (ebend.) werden sich die von ihm Betroffenen mit dem guten Bewußtsein trösten dürfen, daß dieser „Empirismus" bei aller seiner „Rohheit" sich wenigstens noch einige Achtung vor einem klar zu Tage liegenden geschichtlichen Thatbestande bewahrt hat, den ein unbekümmertes Dogmatisiren gewaltsam ignorirt.

[2]) Man kann dieselbe nicht unumwundener aussprechen, wie es von Geß geschehen ist (Lehre v. d. Person Chr. S. 157 ff. 187 f. vgl. auch S. 396 ff.).

[3]) Vgl. z. B. Kahnis, D. Luther. Dogmat. I, S. 456 f. Geß, S. 157 ff.

Oder ist nicht der Gottesbegriff, nicht minder, wie der des Absoluten, ein derartiger, daß es sich bei ihm nur um Sein oder Nichtsein schlechthin, nicht aber um ein mehr oder weniger eigentliches Sein handeln kann? Freilich würde die Unterordnung des Sohnes unter den Vater, an sich genommen, noch nicht nothwendig beweisen, daß sich Paulus das Verhältniß zwischen Beiden nicht als ein in letzter Beziehung innergöttliches gedacht habe, um so weniger, als selbst die kirchlich ausgeprägte Trinitätslehre den von ihr im Princip verworfenen Subordinatianismus thatsächlich nicht wahrhaft überwunden hat. Wohl aber liegt der Beweis hierfür unzweideutig in der Annahme eines endlichen Aufhörens der Herrschaft Christi schlechthin vor — ein Gedanke, der, unter Voraussetzung eines wirklich innergöttlichen Seins desselben gradezu unmöglich, jedenfalls erkennen läßt, daß eine über die Offenbarungssphäre hinausliegende Anschauung von der Person des Heilsmittlers dem Apostel überall fremd ist.[1]) So ist in der That der 1 Cor. 15, 24 ff. ausgesprochene Gedanke ein Stein, den die kirchlich-trinitarische Auffassung entweder leichten Fußes überspringen, oder an welchem sie scheitern muß, wie denn andererseits grade von hier aus die auf jenem Standpunkte immer befremdliche Unterscheidung des Erlösers von Gott ihr volles Licht erhält. Ja selbst die Berechtigung, die Logosidee bei Paulus wiederzufinden[2]), muß von hier aus als eine sehr zweifelhafte erscheinen. Was die Beantwortung dieser Frage erschwert, ist nicht nur das Dunkel, was der Lehre selber in ihrem geschichtlichen Zusammenhange anhaftet, sondern in erster Linie auch die Unsicherheit in der Anwendung jenes Namens. Soll die Logosidee überall schon da anzutreffen sein, wo das Verhältniß zwischen Gott und Welt durch eine zwischen Beide tretende Hypostase vermittelt gedacht ist,

[1]) Ebenso urtheilt Weiß, S. 432. Auch darin kann ich Weiß (vgl. S. 346 f.) nur bestimmen, daß von Paulus der heil. Geist nicht als selbstständige Hypostase gedacht sei. Nicht nur lassen sich Stellen, wie Röm. 8, 16. 26; 1 Cor. 12, 11 ohne Schwierigkeit als Personificationen begreifen, wie sie selbst in unserer nüchterneren Sprachweise durchaus nicht ohne Analogie sind, sondern vor Allem würde eine derartige Identificirung des *πνεῦμα* mit dem *κύριος*, wie sie — im besten Einklange mit dem ganzen sonstigen Gedankenkreise des Apostels — 2 Cor. 3, 17 vorliegt, auf dem Standpunkte der kirchlichen Trinitätslehre unmöglich sein.

[2]) So, obwohl mit Restrictionen, Usteri, S. 329 ff. Dähne, S. 113 ff. vgl. auch Neander, II, S. 792 ff.

so dürfte freilich über ihr Vorhandensein bei Paulus kein Zweifel bestehen; geht man aber, was ohne Frage das allein Richtige ist, auf den Ausgangspunkt des Gedankens zurück, und faßt denselben als einen eigentlich speculativen, dessen Gegenstand das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt, rein an sich betrachtet, ist — so berechtigen Aussagen, wie 1 Cor. 8, 6; 10, 4 schwerlich dazu, den Namen der Logosidee in Anwendung zu bringen. Denn grade die erstere Stelle beweist, wie wenig für den vorliegenden Gedanken der Ausgangspunkt in einer apriorischen Speculation zu suchen ist. Es darf nicht außer Acht gelassen werden, daß das unmittelbare Subject der in Frage stehenden Aussage der *κύριος*, also der zu Gott erhöhte Christus ist, dem diese Würde in erster Linie insofern zukommt, als das Sein der Christen und ihr darauf gegründetes Verhältniß zu Gott durch ihn vermittelt ist. Wenn nun Paulus von diesem Herrn bezeugt, daß, wie die Gemeinde als solche durch ihn ihr Dasein hat, auch das All durch ihn geworden sei, so ist in dem letzteren Gedanken unschwer ein ähnliches Motiv erkennbar, wie in der Vorstellung, daß Gott dem Erhöhten Alles ohne Unterschied unterworfen habe. Denn wie die Gemeinde ihrer Vollendung nicht entgegen geführt werden kann, ohne daß Alles in eine Abhängigkeit zu dem den Endzweck realisirenden Herrn der Gemeinde gesetzt werde; so kann auf der anderen Seite Christus das Ziel der auf seine Erscheinung hinführenden Geschichte nicht sein, ohne daß diese selber, ja schon das ursprüngliche Werden des Geschaffenen durch ihn bedingt und vermittelt würde. Es ist also offenbar nicht der Philonische Gedanke, daß der schlechthin transcendente Gott zum Endlichen nur mittelbar in Beziehung treten könne, der hier in eine Beziehung zu dem präexistenten Erlöser gesetzt wird; vielmehr liegt hier eine erweiterte Anschauung von dem zum Herrn gewordenen Heilsmittler vor, indem das, was der Erhöhte in der Gegenwart ist, sich gleichsam nach rückwärts reflectirt und dem vorirdischen Sein desselben seine Bedeutung leiht. Damit trifft zusammen, daß 1 Cor. 10, 4 eine Bethätigung des Präexistenten grade auf dem Gebiete der alttestamentlichen Heilsgeschichte erscheint; eine Probe aber für die Richtigkeit dieser Auffassung ist grade der eschatologische Ausblick 1 Cor. 15, 24 ff. abzugeben geeignet. Unverkennbar nämlich deckt derselbe nicht den Inhalt von 1 Cor. 8, 6, so lange man denselben rein für sich ins Auge faßt. Denn wird das ursprüngliche Wer-

den der Welt auf eine reale Vermittlung Christi zurückgeführt, so daß er zu dem Geschaffenen als solchem bereits eine analoge Stellung einnimmt, wie zu den Erlösten insbesondere; so ist die Consequenz hiervon offenbar der Gedanke eines Herrenverhältnisses, welches, als nicht erst durch das Heilswerk gesetzt, sondern auf den rein geschöpflichen Charakter der Welt sich gründend, auch nur als ein ewig dauerndes gedacht werden kann. Kennt nun Paulus thatsächlich kein Reich Christi, was über das in der Zeit beginnende und in der Zeit endende Königthum des Erhöhten noch hinausläge, so läßt sich der Widerspruch nur dadurch heben, daß jene kosmische Stellung selber in eine bestimmte Abhängigkeit von der Heilsbedeutung Jesu gesetzt wird. Ohnehin ist der Gedanke einer Vermittlung der Weltschöpfung oder des Weltverlaufs, abgesehen von seiner Bezogenheit auf den durch Christum zu verwirklichenden Weltzweck, ein in religiöser Hinsicht ganz inhaltsleerer. Wenn freilich für unsere Denkweise diese Beziehung an sich über eine bloß ideale Präexistenz, deren reinen Ausdruck Röm. 8, 29 f. darbietet, nicht hinausführt, so hat Paulus derselben nach dem Bisherigen ohne Zweifel ein reales Sein Christi zu Grunde gelegt, [1]) jedoch ohne daß sich dasselbe begrifflich auf einen klar bestimmten Ausdruck bringen ließe. Es mag auch hier dahin gestellt bleiben, in wieweit Anschauungen der jüdischen Schultheologie seiner Zeit, von denen der Apostel nicht unberührt geblieben, seiner Gedankenbildung hülfreich entgegen kamen — und allerdings scheint 1 Cor. 10, 3 f. auf einen derartigen Zusammenhang hinzudeuten — ihr eigentlicher Gehalt kann jedenfalls nicht auf eine einfache Combination der sogenannten Logoslehre mit dem Glauben an Jesum von Nazareth zurückgeführt werden. [2]) Im Uebrigen aber wird man der geringen Bestimmtheit dieser ganzen

---

[1]) Man wird sich übrigens daran erinnern dürfen, wie zweideutig und schwankend überhaupt bei den gewöhnlich zur Vergleichung herangezogenen Anschauungen jener Zeit der Begriff der persönlichen Subsistenz gehalten ist, vgl. in Betreff Philos Zeller, D. Philos. d. Griechen. 2. Aufl. III. Abth. 2, 2. S. 317 f. 324 ff. Ueber die verwandte Palästinensische Lehre von der Memra urtheilt Langen (D. Judenth. in Paläst. z. Zeit Christi. Freib. 1866. S. 277): „Die Targumisten haben die מימרא in derselben Zwitterstellung gelassen, welche bei Salomo die חכמה, später die σοφία, in der alexandrinischen Schule anfänglich der λόγος einnimmt."

[2]) Vgl. auch Köstlin, Joh. Lehrb. S. 307. Weiß, S. 317 ff.

Anschauung in Verbindung mit dem sonst Bemerkten den Beweis entnehmen dürfen, wie wenig derselben eine eigentlich selbstständige und für die christologische Gesammtanschauung des Apostels wirklich maßgebende Bedeutung zukommt; daher von jener mit Recht gesagt worden ist, „daß, obgleich sie die Präexistenz Christi voraussetzt, doch der Blick des Apostels nicht sowohl auf das, was Christus rückwärts ist, geht, als auf das, was er vorwärts geworden ist". [1])

Um so weniger werden wir bei Paulus bestimmtere Aufschlüsse über das Verhältniß des irdisch-menschlichen Daseins Jesu zu dem vorirdischen Sein desselben, oder über das, was man die Menschwerdung nennt, erwarten dürfen. Konnten wir die Annahme einer übernatürlichen Erzeugung bei dem Apostel nicht voraussetzen, so hat andererseits Holsten seine Behauptung, daß derselbe eine Vereinigung zweier Persönlichkeiten, nämlich des himmlischen Menschen *Χριστός* und des irdischen Menschen *Ἰησοῦς* zu der einheitlichen Messiaspersönlichkeit *Χριστὸς Ἰησοῦς* angenommen, keineswegs erwiesen, [2]) ja er hat dieselbe thatsächlich wieder zurückgenommen, wenn er es doch wieder als fraglich hinstellt, ob nicht etwa Paulus die Menschwerdung nur als Annahme eines menschlichen Leibes gedacht habe. [3]) Denn daß Beides zwei wesentlich verschiedene Vorstellungen ergiebt, liegt doch auf der Hand. Ist für Paulus das Wesentliche der Menschwerdung ohne Zweifel in dem Gedanken beschlossen, daß der präexistente Heilsmittler angefangen habe, ein durch die *σάρξ* bedingtes Dasein zu führen, so kann im Gegensatze hierzu das vorirdische Sein nur unter den allgemeinen Gesichtspunkt des *πνεῦμα* fallen; [4]) und sofern dem

---

[1]) Baur, D. Christenth. d. drei ersten Jahrh., S. 312.

[2]) Z. Evangel. S. 76 f. 423. Für die Trennung des *Ἰησοῦς* vom *Χριστός* soll u. A., wie es scheint, der 2 Cor. 4, 10 gebrauchte Ausdruck *νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ* sprechen; es weise dies auf die Anschauung hin, daß der irdisch-fleischliche Mensch *Ἰησοῦς* dem himmlisch-geistigen Menschen *Χριστός* „wieder abgetödtet" werde. (S. 69, Anm. ***, vgl. S. 77, 423, 429). Wie konnte aber H. übersehen, daß es unmittelbar darauf heißt: *ἵνα καὶ ἡ ζωὴ* (nicht *τοῦ Χριστοῦ*, sondern) *τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ κ. τ. λ.*!

[3]) S. 76. Anm.

[4]) Das Wort des (angeblichen) Clemens Roman. ad Cor. II, cp. 9: *ὁ κύριος . . . ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ* entspricht daher allerdings am Besten der Vorstellung des Apostels, vgl. Baur, Paulus. II, S. 273.

Fleische an sich der Charakter der Schwäche und Hinfälligkeit anhaftet, ergiebt sich für den Uebergang von dem letzteren zum erstern von selber die Vorstellung eines Aufgebens ursprünglicher Herrlichkeit (2 Cor. 8, 9). Alle weiteren Fragen, welche die Denkarbeit einer späteren Zeit so lebhaft in Anspruch nahmen, sind für Paulus ohne Zweifel als solche nicht vorhanden gewesen. Es trägt darum wenig aus, zu untersuchen, ob er dem irdischen Christus eine menschliche Seele zugeschrieben habe, oder nicht?[1]) Wo der Apostel bei Jesu σάρξ und πνεῦμα unterscheidet, führt er das Wesen desselben einfach auf dasjenige Schema zurück, unter welchem überhaupt das menschliche Wesen angeschaut wird; und so weit der Act der Menschwerdung überall von ihm zum Gegenstande seiner Reflexion gemacht worden ist, wird er denselben ohne Zweifel in Analogie mit dem Schöpfungsberichte als Verbindung eines in diesem Falle persönlich präexistenten πνεῦμα mit einem irdischen Leibe gedacht haben, wobei die Frage nach einem zwischen Beiden vermittelnden seelischen Leben ihm gänzlich fern liegen konnte. Es würde aber gerade aus diesem Grunde eben so unberechtigt sein, zu sagen, daß seine Anschauung ein solches ausschließe, wie daß sie es bewußter Weise einschließe. Die Frage kann nur die sein, ob Paulus eine volle und wirkliche Menschheit Jesu geglaubt habe, und, nachdem wir bereits an einem früheren Orte den Vorwurf doketischer Anwandlungen ablehnen durften, werden wir kein Bedenken tragen, diese Frage zu bejahen. Wer der bisherigen Darlegung gefolgt ist, wird sicher nicht den Eindruck empfangen haben, daß der Apostel, von dem vorgeschichtlichen Sein des Erlösers ausgehend, hiernach seine Anschauung von der geschichtlichen Erscheinung desselben bemessen habe, sondern umgekehrt, daß erst von dem Gestorbenen und Auferstandenen aus der Hintergrund eines präexistenten Seins in schwerlich sehr scharf gezeichneten Umrissen sich seinem Blicke eröffnete.[2]) Wir haben darnach auch keinen Grund, in Röm. 1, 3 f. einen Widerspruch mit der sonstigen

---

[1]) Zeller, Einige Fragen d. Ntst. Christol. (Theol. Jahrb. 1842. H. 1) S. 74 ff., welcher seinerseits die Frage verneinend beantwortet.

[2]) Mit Recht bezeichnet es Ritschl (Götting. Gel. Anzeig. 1866. Stück 26. S. 1027) als „eine fehlerhafte Erwartung, daß die Apostel ihre Aussagen über Christum in derjenigen Reihenfolge aufgefaßt haben sollten, in welcher die schulmäßige Dogmatik erst vom präexistenten, dann vom geschichtlich menschlichen, endlich vom göttlich herrschenden Christus handelt."

Paulinischen Christologie zu entdecken, sofern nämlich der unterscheidende Charakter der letzteren das prius einer himmlischen Persönlichkeit sei, dort hingegen das prius einer irdisch-menschlichen Persönlichkeit vorliege — ein Widerspruch, der sich aus einem schonenden Entgegenkommen an die judenchristliche Vorstellung erklären soll.[1]) Denn weder ist, nach allen Anzeichen, die Präexistenz Christi mit solcher dogmatischen Bestimmtheit für das Bewußtsein des Apostels als eine unterscheidende Eigenthümlichkeit seiner Anschauung in den Vordergrund getreten, daß man berechtigt wäre, hier eine ausdrückliche Erwähnung derselben zu erwarten, noch schließt die Aussage, richtig verstanden, dieselbe aus — ja sie ist für den, der sie anderweitig bei Paulus gefunden, unzweifelhaft angedeutet in der Beschränkung der menschlichen Herkunft auf die *σάρξ*. Wo es sich um den eigentlichen Inhalt des Paulinischen Evangeliums handelt, kommt nach allem Bisherigen nur das in Betracht, daß der irdische Mensch Jesus vermöge des ihm eignenden *πνεῦμα ἁγιωσύνης* und durch die Auferstehung zum Gottessohn in der Macht und Herrlichkeit des Geistes geworden, was die Aufhebung seines sarkischen Lebens zur unmittelbaren Voraussetzung hat; auf welchem Wege aber dieser Mensch in seiner Einzigkeit überall in die Geschichte eingetreten sei, konnte für Paulus um so mehr nur eine Frage zweiter Ordnung sein, als, wie schon gesagt, die Consequenz der Präexistenzlehre für die Gesammtentwicklung seiner Christologie keineswegs im strengen Sinne maaßgebend geworden ist.

Hiermit darf der Kreis der Untersuchung, soweit sich dieselbe auf die älteren unbezweifelt ächten Briefe des Apostels erstreckt, als geschlossen betrachtet werden, und es wird nicht schwer halten, von dem Totaleindrucke des darnach gewonnenen Bildes sich Rechenschaft zu geben. Wir erkannten, daß den eigentlichen Mittelpunkt der Paulinischen Christologie der Auferstandene bildet, insofern nämlich nur die auf ihn bezüglichen christologischen Aussagen unmittelbar und an sich selber schon ein Bezogensein auf das religiöse Bewußtsein ausdrücken. Maaßgebend aber ist hier der in den Umkreis des Menschlichen selbst hineinfallende Gegensatz von Geist und Fleisch in der Weise, daß die Erkenntniß von Christo als dem zum vollendeten Geistwesen Gewordenen allem Uebrigen mittelbar, oder unmittelbar zu Grunde liegt; auch die Bedeutung

[1]) Holsten, S. 426 f.

des Todes Christi, sobald sie über den negativen Ausdruck erhoben werden soll, kann ja nur darin gesucht werden, daß derselbe den Uebergang zu diesem dem Erhöhten eigenthümlichen Sein vermittelt. Als vollendeter Geist ist Christus unmittelbar einerseits der zweite, himmlische Mensch, andererseits der Gottessohn im vollen Sinne, mittelbar im Verhältnisse zu den noch nicht vollendeten Gläubigen der Herr, welchem um Jener willen Alles ohne Ausnahme unterworfen ist. Damit ergiebt sich aber zugleich der wesentliche Gesichtspunkt, unter welchen die einheitliche Person des Heilsmittlers gestellt sein will, und tritt leicht hervor, daß jener Dualismus zwischen einer menschlichen und einer göttlichen Natur Christi der Anschauung des Apostels fremd, vielmehr die Vollendung des Menschlichen selber es ist, welche den zureichenden Ausdruck für das Wesen desselben darbietet. [1]) Denn auch die Bezeichnungen

[1]) Hierin stimme ich mit Beyschlag, S. 226. Köstlin, S. 305 f. Baur, Paulus II, S. 276 zusammen. Man sollte sich dagegen nicht mit allzu großer Sicherheit auf Stellen, wie Gal. 1, 1. 12 berufen (vgl. z. B. Räbiger, Christol. Paul. p. 14). Denn will man den dort vorliegenden Gegensatz bis zum Aeußersten urgiren, so würde er die für alle Theile gleich unliebsame Consequenz ergeben, daß der erhöhte Christus überhaupt nicht als Mensch gedacht sei; glaubt man sich aber berechtigt, die Verneinung auf das bloß Menschliche (im Unterschiede vom Gottmenschlichen) zu beschränken, so würde an sich mit ziemlich dem gleichen Rechte die Bezeichnung ἄνθρωπος auf das natürlich oder irdisch Menschliche (im Unterschiede von der verklärten himmlischen Menschheit) sich beziehen lassen. Uebrigens konnte Paulus in jedem Falle die Auctorität Christi der menschlichen, soweit dieselbe als eine von der göttlichen unterschiedene in Betracht kommt, aus dem Grunde entgegen setzen, weil ihm Christus das reine und unbedingte Organ Gottes, somit auch Alles, was durch denselben sich vollzieht, eben deshalb ein von Gott selber Gewirktes ist. Auch die Anrufung Christi, (von deren Recht oder Unrecht, an sich betrachtet, zu handeln, hier nicht der Ort ist) — 1 Cor. 1, 2 vgl. Röm. 10, 13 — gründet sich auf diese geschichtliche Erlöserstellung des Erhöhten, vermöge deren er die vollendete Offenbarung und der Vertreter Gottes für den Glauben ist, und eben dieselbe würde das Prädikat θεός ausdrücken, falls es Röm. 9, 5 von Paulus auf Christum angewandt worden ist. Mag man dies mit dem Monotheismus des Apostels unverträglich nennen, oder nicht — die entscheidende Frage bleibt doch zuletzt die, ob das unbefangen aufgefaßte Gesammtbild des Paulinischen Christus ein anderes Verständniß übrig läßt. Mit einem Verfahren wenigstens, was sich nur an solche Aussagen, wie die oben berührten, festklammert, und in die hiernach bemessene Anschauung rücksichtslos auch das offen Widersprechende hineinzwängt, ist das entgegengesetzte von gleichem Rechte — d. h. das eine ist so ungerechtfertigt, wie das andere. Vgl. übrigens H. Schultz in d. Jahrb. für deutsche Theol. 1868. H. 3. S. 483 ff.

des Erhöhten als πνεῦμα und υἱὸς θεοῦ stellen nur in Christo urbildlich verwirklicht dar, was dereinst an allen Gläubigen zur vollen Wirklichkeit kommen soll. Zwar scheint wenigstens der an den Namen κύριος sich anschließende Vorstellungskreis über jene Grundlage hinauszugreifen, und es würde vergeblich sein, denselben durch exegetische Künste zu einem vorgezeichneten Maaße herabzustimmen; allein der Umstand, daß die Herrschaft eine zeitlich begränzte und nur durch die Entwicklung des Heiles bedingte ist, beweist, daß sich dieselbe für Paulus auf die dem Heilsmittler als solchem zukommende geschichtliche Würdestellung, nicht aber auf ein metaphysisches Sein zurückführt, welches auch über die in ihrer Vollendung gedachte Menschheit noch hinausläge. Hierfür giebt den sichersten Maaßstab der Gedanke an die Hand, daß am Ziele aller Dinge Christus nicht sowohl in Gott zurück, als in den Kreis derer eintritt, denen er bis dahin als Herr gegenüber gestanden. Hiermit läßt sich freilich, wie wir sahen, die Anschauung von der Präexistenz Christi nur dadurch in Einklang setzen, daß man derselben eine rein teleologische Beziehung auf das Heilswerk giebt — eine Beziehung, deren Consequenz den real persönlichen Charakter des präexistenten Seins zu verflüchtigen droht. Läßt man hingegen das letztere in selbständigerer und begrifflich ausgeprägterer Weise hervortreten, um etwa dadurch bewußt die mittlerische Bedeutung Christi zu begründen, so liegt darin offenbar mehr als Forderung beschlossen, als die Eschatologie des Apostels thatsächlich erfüllt. Unleugbar läßt in diesem Punkte die Paulinische Anschauung eine begrifflich durchgebildete Einheit vermissen, und wenn wir daraus einerseits auf eine mehr secundäre Bedeutung der Präexistenzlehre zu schließen berechtigt sind, so liegen hier andererseits die Anknüpfungspunkte für eine Weiterbildung der Christologie vor, welche freilich nicht vollzogen werden kann, ohne sich irgendwie mit einer Seite der bisher erörterten Anschauung in Widerspruch zu setzen.

Viertes Capitel.

Die Christologie der Briefe an die Philipper, Colosser und Epheser.

Das zuletzt in zusammenfassender Weise über das Ergebniß der bisherigen Untersuchung Gesagte hat uns unmittelbar bereits an die letzte Frage herangeführt, deren Beantwortung einen Theil der dieser Schrift gestellten Aufgabe bilden sollte. Wie bereits in der Einleitung erinnert wurde, ist hinsichtlich des Philipper-, Colosser- und Epheserbriefes auch die eigenthümlich gefärbte christologische Anschauung dieser Schriftstücke von Seiten der neueren Kritik als ein Zeichen ihres nachpaulinischen Ursprunges geltend gemacht worden, wenn schon nicht in dem Sinne, daß nicht doch wieder ein bestimmter Zusammenhang mit der genuinen Lehrweise des Apostels anerkannt würde. Denn aus Paulinisch bestimmten Kreisen sollen allerdings jene Briefe hervorgegangen sein, und die ausgebildete Vorstellung von der absoluten Hoheit Christi, welche sie bekunden, soll selber nur auf der Grundlage einer Auffassung des Christenthums überhaupt haben entstehen können, wie sie Paulus im Gegensatze zu dem mit ebionitischen Anschauungen eng verwachsenen Judenchristenthum geltend gemacht. Dennoch meint man, sei andrerseits die Christologie dieser Briefe eine so entschieden über den sonst nachweisbaren Gesichtskreis des Apostels hinausgehende, daß sie sich nur als eine spätere Weiterbildung des Dogma's begreifen lasse, eine Weiterbildung, welche den Uebergang von dem ursprünglichen Paulinismus zu der im vierten Evangelium vorliegenden und hier ausgesprochener Maaßen durch die Logosidee bestimmten Anschauung bezeichne.[1]) — Daß nun die in Frage stehenden Schriftstücke in mehr als einer Hinsicht ein eigenthüm-

[1]) Vgl. besonders Schwegler, Das nachapostol. Zeitalter. II. S. 270 ff. 289 ff.

liches Gepräge tragen, durch welches sie sich bestimmt von den älteren Paulinischen Briefen unterscheiden, ist allerdings eine Beobachtung, der sich kein aufmerksamer Leser wird entziehen können; zum Mindesten gilt dies von den Briefen an die Epheser und die Colosser, von welchen man wohl zu sagen pflegt, daß in ihnen der objectiv-theologische Gesichtspunkt ebenso maßgebend sei, wie in den früheren Briefen der subjectiv-anthropologische oder soteriologische. Kann aber die angegebene Beobachtung in dieser Allgemeinheit noch sehr wenig beweisen, so deckt auch überhaupt, was die christologische Anschauung betrifft, die Anerkennung einer weiter ausgebildeten und in mancher Hinsicht abweichenden Form derselben an sich keineswegs schon die Behauptung ihres nach-paulinischen Ursprunges, da a priori wenigstens nicht festzusetzen ist, daß sich jene Weiterbildung nur außerhalb, nicht innerhalb des apostolischen Denkens selber habe vollziehen können. Auch unter der, übrigens selber erst zu erweisenden, Voraussetzung daher, daß überall eine wirkliche Verschiedenheit hinsichtlich unseres Gegenstandes Statt finde, wird für die kritische Frage Alles auf den Umfang und die nähere Art desselben ankommen.

Von vorn herein können wir hier auf Grund der vorangegangenen Untersuchung unberücksichtigt lassen die Behauptung, daß die Idee einer vorweltlichen Präexistenz und einer Weltschöpfung durch den Sohn den älteren Paulinischen Briefen überhaupt fremd sei.[1]) Tritt dieselbe aber in den uns gegenwärtig vorliegenden Schriftstücken schärfer und ausdrücklicher hervor, so würde auch damit zunächst nur ein gradueller Unterschied gegeben sein, bei welchem selber es sich wieder fragen dürfte, ob derselbe sich nicht auf eine Verschiedenheit mehr des äußeren Anlasses, wie der inneren Motive zurückführe. Dennoch liegt hier allerdings ein Punkt, welchen die nachfolgende Untersuchung ganz wesentlich mit wird in das Auge fassen müssen. Denn so wenig wir das Zurücktreten und die geringe Bestimmtheit der Präexistenzvorstellung innerhalb der älteren Briefe als etwas blos Zufälliges betrachten konnten; so wenig würde das gemeinsame Vorhandensein derselben an sich schon ausschließen, daß der Gesammtcharakter der christologischen Anschauung, wie sie die Briefe an die Colosser, Epheser und Philipper darbieten, ein von der bisher gewonnenen

---

[1]) Schwegler, a. a. O. S. 300 f.

sehr wesentlich verschiedener sei. Und eine wesentliche Verschiedenheit müßten wir allerdings anerkennen, falls es mit der von jener Seite her geltend gemachten Auffassung der nunmehr in Frage stehenden Christologie seine Richtigkeit hätte. Schon bei einem flüchtigen Blicke auf die gewöhnlichen Darstellungen, äußert Schwegler,[1]) mache man die auffallende Wahrnehmung, daß alle Beweisstellen für die Subordination des Sohnes unter den Vater aus den älteren, alle Beweisstellen für die Coordination Beider hingegen aus den späteren Briefen entnommen seien; es soll sich dies aber daraus erklären, daß, während nach dem ursprünglichen Paulinismus Christus wesentlich der urbildliche pneumatische Mensch, Individuum der menschlichen Gattung sei, in den späteren Briefen als das Substantielle seiner Person nicht das Menschliche, sondern das an sich Göttliche, der mit dem absoluten Wesen Gottes identische Logos gesetzt werde, in der Weise, daß Jenes nur als ein Accidenz in Betracht komme.[2]) Ganz ähnlich meint Baur hinsichtlich der beiden Sendschreiben an die Colosser und an die Epheser, die Christologie dieser Briefe stelle sich nicht bloß auf den Standpunkt der in Gemäßheit der Erhöhung Christi von unten nach oben gehenden Betrachtung seiner absoluten Würde, sondern fasse ihn als das von Anfang an seiende absolute Princip alles Seins auf;[3]) Christus sei hier unter den Gesichtspunkt einer allgemeinen Idee in dem Sinne gestellt, daß auch die Menschwerdung und Erhöhung mit der daran geknüpften Erlösung nur als die Selbstrealisirung jener erscheine, da es zum Wesen der Idee gehöre, daß sie, was an sich, auch in der Wirklichkeit sei.[4]) In allem diesen würde uns freilich so ziemlich das Gegentheil von dem aus den älteren Briefen gewonnenen Resultate vorliegen, nach welchem die Präexistenzvorstellung, wiewohl unleugbar vorhanden, doch nicht der Gesammtanschauung ihr wesentliches Gepräge ertheilt, und der Gesichtspunkt für die Person Christi in letzter Beziehung allerdings immer wieder der des urbildlichen, und als solcher bereits die Synthese des Göttlichen und Menschlichen in sich darstellenden Menschen ist — nach welchem überhaupt das gesammte Christusbild des Apostels

---

[1]) S. 299.

[2]) S. 300 f. vgl. S. 293.

[3]) Paulus II, S. 9.

[4]) Neutest. Theol. S. 260, 263 f. Christenth. der drei ersten Jahrh. S. 321 f.

in dem anthropologischen und soteriologischen Gedankenkreise desselben seine leicht erkennbaren Wurzeln hat. Zwar überzeugten wir uns auch, daß schon hier irgendwie ein in diese Gesammtanschauung begrifflich nicht vollkommen aufzulösender Rest übrig bleibe, welcher, zu größerer Selbstständigkeit erhoben, über die sonst inne gehaltene Linie hinausführen müsse — es würde daher auch unter Voraussetzung der Richtigkeit des oben Angeführten uns in den späteren Briefen kein in materieller Hinsicht absolut neues Moment begegnen. Aber dennoch würde der Schwerpunkt der christologischen Anschauung so entschieden an eine andere Stelle gerückt, das Verhältniß der entgegenstehenden Momente zu einander so unleugbar hier das umgekehrte sein, wie dort, daß darnach das Bedenken, ob wirklich eine solche Umwandlung in dem Denken des Apostels selber sich vollzogen habe, nur als ein berechtigtes erscheinen könnte. Wir werden daher wesentlich hierauf hin den christologischen Gehalt der drei in Frage stehenden Briefe zu prüfen haben.

Ich gehe hierfür von dem Philipperbriefe aus, innerhalb dessen nur der berühmte und vielbesprochene Abschnitt Cap. 2, 5 ff. für uns in Betracht kommt. Daß hier die Aussagen V. 6 u. 7. von dem präexistenten Christus verstanden sein wollen, würde nach allem darüber schon Verhandelten nur der Erinnerung bedürfen, wenn nicht noch Beyschlag wieder ihre Beziehung auf den irdisch-geschichtlichen Christus mit Nachdruck vertreten hätte.[1]) Indessen sind nicht nur die von ihm geltend gemachten Gründe zum großen Theil der Art, daß sie eine ernstliche Widerlegung kaum beanspruchen dürfen,[2]) sondern vor Allem hat Beyschlag die Instanzen, welche gegen seine Auffassung sprechen, in einer Weise übersehen,

---

[1]) Christol. des Neuen Test. S. 233 ff.

[2]) Dahin gehört zunächst die Berufung auf die Subjectsbezeichnung Ἰησοῦς Χριστός (S. 234), ebenso aber auch die Bemerkung, daß von einer Gestalt Gottes vernünftiger Weise doch nur bei Theophanien, nicht aber in Bezug auf das Wesen Gottes an sich die Rede sein könne (S. 235). Als ob nicht schon der Gegensatz zur *μορφὴ δούλου*, unter welcher man doch ebenfalls nicht wohl eine den Knechten als solchen zukommende äußere Gestalt verstehen kann, hinlänglich klar machte, in welchem Sinne hier von einer „Gottesgestalt" geredet werde! Die Bezeichnung der menschlichen Existenz als einer *μορφὴ δούλου* ferner soll auffallend sein, da der Mensch nicht in Knechts-, sondern in Kindesgestalt von Gott geschaffen sei (ebend.) Aber sofern Gott der Herr ist, steht der irdische Mensch zu ihm eo ipso in dem Verhältnisse

welche sich nur aus dem Bestreben erklären läßt, den Inhalt der Stelle mit der eigenen dogmatischen Ueberzeugung in Conformität zu setzen. Denn wer als das Subject jener Aussagen den irdischen Menschen Jesus annimmt, muß nothwendig unter der *μορφὴ θεοῦ* die innere Göttlichkeit und Wesenshoheit desselben im Gegensatze zu der durch *μορφὴ δούλου* bezeichneten Form der äußeren Erscheinung verstehen. Aber weder kann überhaupt *μορφή* etwas Innerliches im ausdrücklichen Unterschiede vom Aeußeren bezeichnen, noch kann man vollends ohne die äußerste Willkühr durch dies Wort unmittelbar nach einander etwas direct Entgegengesetztes ausgedrückt sein lassen — über Beides aber ist Beyschlag mit dem ziemlich unbestimmten Begriffe einer „inneren Gottesgestalt" hinweggeglitten. Nimmt man hingegen, wie nothwendig erfordert, *μορφή* beide Male in dem nämlichen Sinne, so ergiebt sich von selbst, daß die Annahme der Knechtsgestalt nur als ein Aufgeben der Gottesgestalt gedacht werden könne — eine Auffassung, die sich ohnehin jedem unbefangenen Blicke zunächst darbieten wird. Vollends wer in den Worten *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* eine Näherbestimmung des *μορφὴν δούλου λαβών* erblickt, muß nothwendig unter der Selbstentäußerung die Menschwerdung verstehen, und hiergegen kann der Vorwurf eines darnach sich ergebenden Doketismus[1]) schon um deswillen gar Nichts beweisen, weil der letztere, wenn überhaupt in den Worten begründet, auch durch die Beziehung auf den Menschgewordenen nicht beseitigt sein würde. Oder richtiger, er würde so nur noch zweifelloser und unausweichlicher hervortreten. Denn wird von dem geschichtlichen Christus es als etwas Besonderes hervorgehoben, daß er wie ein Mensch geworden und seiner Haltung nach als ein solcher erfunden

---

eines Knechtes — ein Gesichtspunkt, der den anderen eines Kindesverhältnisses gar nicht ausschließt — und wir bedürfen daher gar nicht des von Beyschlag gemachten Zugeständnisses, daß der Ausdruck an unserer Stelle sich allenfalls durch die Erinnerung an die *ἀσθένεια* der menschlichen Natur, an das *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* erklären lasse. Vielmehr ist Gal. 4, 4: *γενόμενος ὑπὸ νόμον* als der Sache nach das Nämliche besagend zu vergleichen. Der scheinbarere Einwand, das *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* beweise, daß es sich nicht um eine Menschwerdung, sondern um eine Haltung, ein Auftreten und Benehmen handle (S. 236), wird weiter unten durch Feststellung des Verhältnisses der einzelnen Sätze zu einander seine Erledigung finden.

[1]) Beyschlag, S. 235 f.

sei, so kann dies doch nur unter der Voraussetzung einer im Grunde nicht wahrhaft vorhandenen Menschheit einen erträglichen Sinn haben. Was soll man sich denn etwa unter der Erklärung Philippi's denken: „er war wahrer und wirklicher Mensch, aber als der Gottmensch und der durchgottete Mensch hätte er auch als Mensch gottähnlich erscheinen können, zog es aber vor, wie er dem Wesen nach menschengleich geworden war, so auch der Erscheinungsform nach menschenähnlich aufzutreten"[1])? Kann denn überhaupt das Wesen ohne eine entsprechende Erscheinungsform gedacht werden? und, konnte Christus auch als Mensch gottähnlich erscheinen, mit welchem Rechte wird dann dem *εἶναι ἴσα θεῷ* des *γενέσθαι ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* schlechthin entgegen gesetzt? Tritt in einer solchen Erklärung nur der innere Widerspruch zu Tage, in welchen sich die von Philippi wieder vertretene altlutherische Christologie nothwendig verwickelt, so wird man Beyschlag vom Standpunkte seiner Anschauung aus überhaupt das Recht einer Behauptung bestreiten müssen, wie der, daß Christus berechtigt und befähigt gewesen sei, „wie ein Gott" in der Welt aufzutreten; will man aber diesen Begriff nicht in aller Strenge festhalten, sondern mehr nur an die Glorie eines theokratischen Herrschers denken, so kann dazu wohl die Knechtsgestalt, keinenfalls aber die Menschengleichheit einen geeigneten Gegensatz bilden. Denn daß sich Jesus jedes Vorranges vor anderen Menschen begeben habe,[2]) ist in den Text rein hineingelesen, welcher das Moment einer solchen Relation oder Vergleichung überall nicht darbietet. In der That sind alle diese Gründe der Art, daß sie die Beziehung der Aussagen V. 6. u. 7. auf den geschichtlichen Christus unmöglich machen, wie es denn auch meist Gründe dogmatischer Art gewesen sind, welche ein so klares exegetisches Resultat verkennen ließen.[3])

---

[1]) Kirchl. Glaubenslehre (1. Aufl.) IV. 1. S. 444.

[2]) Beyschlag, S. 236.

[3]) Dies gilt vor Allem von der Erklärung der altlutherischen Dogmatiker, welche nach Dorner (Jahrb. für deutsche Theol. 1856. H. 2. S. 395) freilich „unwiderleglich" bewiesen haben, daß das Subject der in Frage stehenden Aussagen der geschichtliche Christus und nicht der Logos sei. Wer sich davon überzeugen will, mag die Erörterung Gerhard's (Loci theol. III. p. 563 sqq. Cotta), auf welche Dorner verweist, nachlesen. Man vgl. z. B. Argumentationen, wie diese: „Christo hic adscribitur quaedam

Halten wir nun aber daran fest, daß die Worte ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων sich auf ein vorgeschichtliches Sein Christi beziehen, so ist es von Wichtigkeit, das Verhältniß richtig zu erkennen, in welches dazu die Formel τὸ εἶναι ἴσα θεῷ tritt. Daß diese Erkenntniß ihrerseits durch die Auffassung der Worte οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο bedingt ist, braucht nicht erst in Erinnerung gebracht zu werden; hier aber, meine ich, sollten vor allen Dingen die Erklärungen „er wollte es nicht selbstsüchtig für sich festhalten",[1]) oder „er trug es nicht stolz zur Schau" als endlich beseitigt gelten, auch ganz abgesehen von jedem auf die Endung des Substantivs bezüglichen sprachlichen Bedenken. Denn da mit dem Begriffe eines „Raubes" an sich ja weder die Vorstellung des eifersüchtigen Festhaltens, noch die des zur Schau Tragens sich verbindet, so würde grade das wesentlichste Moment des Gedankens von dem Schreibenden gar nicht ausgedrückt sein; derselbe würde eben für einen sehr einfachen Gedanken einen möglichst fernliegenden und räthselhaften Ausdruck gewählt und es seinen Lesern überlassen haben, sich mit demselben zurecht zu finden. Auf der anderen Seite hat auch die an der Activbedeutung von ἁρπαγμός streng festhaltende Erklärung „er betrachtete seine Gottgleichheit nicht als ein Mittel, Andere zu berauben", [2]) schon die Seltsamkeit des darnach sich ergebenden Gedankens gegen sich. Denn es ist — unter der Voraussetzung, daß die Worte ἐν ὁμοιώματι κ. τ. λ. die vorangehenden näher bestimmen — eben unzuläſsig, bei der verneinten Aussage bereits auf den Act der Menschwerdung als beabsichtigten zu reflectiren, in dem Sinne, daß Christus nicht in der Weise und zu dem Zwecke habe in die Welt eintreten wollen.

κένωσις v. 7. At κένωσις proprie dicta ad λόγον ἄσαρκον et simplicem deitatem utpote immutabilem et invariabilem accommodari nequit" etc. (p. 563) — oder: „Secundum quam naturam Christo competit exaltatio, secundum eam et exinanitio, ut ostendit apostoli oppositio v. 8 et 9. Jam vero in simplicem λόγου deitatem non cadit exaltatio, ergo nec inanitio, et per consequens apostolus hic non agit de λόγῳ ἀσάρκῳ ejusdemque incarnatione" (ib.). Es ist also die orthodoxe Gotteslehre und Christologie, welche hier die Voraussetzung bildet, und mit welcher die Erklärung um keinen Preis in Conflict kommen darf.

[1]) So z. B. Usteri, S. 314. Liebner, Christol. S. 329 f. Geß, Lehre von der Person Christi., S. 81.

[2]) So Meyer z. St.

Wird nämlich die Annahme der Knechtsgestalt dem Eintritte in ein menschengleiches Dasein ohne jede Näherbestimmung gleichgesetzt, so fällt offenbar die Menschwerdung an sich bereits mit der Selbstentäußerung zusammen, und ist dadurch der Gedanke, daß Christus mit jener etwa eine Selbstbereicherung habe beabsichtigen können, von vorn herein ausgeschlossen. Jenes Berauben Anderer müßte daher als eine Thätigkeit, nicht des Menschgewordenen, sondern des Präexistenten gedacht werden, was ohne Zweifel eine ziemlich seltsame Vorstellung ergeben würde. Sollte zudem der beabsichtigte Gegensatz der sein, daß Christus, statt Anderen das Ihrige zu nehmen, vielmehr sich selbst entleert habe, so wäre zu erwarten, daß dem *ἑαυτόν* im voranstehenden Gliede ausdrücklich Etwas entspräche. Hingegen wird die Schärfe des Gegensatzes vollständig gewahrt, wenn man das *οὐχ ἁρπ. ἡγήσατο* — was allein noch übrig bleibt — durch non sibi rapiendum duxit erklärt, eine Uebertragung, deren sprachliche Zulässigkeit nach dem von Anderen schon in dieser Hinsicht Ausgeführten hier eines erneuten Nachweises wohl nicht bedarf. Dann aber ergiebt sich zunächst, daß das *εἶναι ἴσα θεῷ*, welches Christus nicht an sich reißen wollte, sonach nicht schon besaß, nicht identisch sein könne mit dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν*, in welchem er sich bereits befand. Denn in wiefern auch so das *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* doch wieder auf den Sinn eines Festhaltens von Besessenem hinauskommen solle,[1]) vermag ich allerdings nicht einzusehen; vielmehr kann der Sinn nur dieser sein, Christus habe, statt in eigenmächtiger Weise Etwas an sich zu reißen, was er nicht besaß, vielmehr auch das daran gegeben, was er besaß. So klar nun hiernach irgend welche Verschiedenheit des *εἶναι ἴσα θεῷ* von dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* gefordert ist, so schwierig erscheint es, diesen Unterschied und überhaupt das Verhältniß beider Formeln näher zu bestimmen. Denn daß die letztere eine bloße Aehnlichkeit, die erstere hingegen

---

[1]) Wiesinger (Olshausens Comment. V. 1.) S. 77: „Ergreife ich, indem ich mich für Etwas entscheide, nicht eben damit von Neuem Besitz davon, auch wenn er reell nicht aufgegeben war? Und sollte im anderen Falle, daß ich mich für das Aufgeben eines Besitzes entscheide, nicht gesagt werden können: ich glaubte es nicht an mich reißen zu müssen?" Aber wie künstlich ist diese Reflexion! wie wenig natürlich und wie geschraubt würde trotzdem die Wahl des Ausdruckes für eine Sache sein, die sich in einfachster und ohne Weiteres verständlicher Weise bezeichnen ließ!

eine wirkliche Gleichheit mit Gott aussage,[1]) möchte sich aus dem Wortlaute selber kaum begründen lassen, da der Begriff der „Gestalt“ — auch wenn man ihn mit dem des „Bildes“ gleichsetzt — an sich ebensowohl an Gleichheit, wie an Aehnlichkeit denken läßt, der Gedanke einer Wesensidentität aber beiden Formeln fremd ist. Hofmann geht davon aus, daß, während das ἐν μ. ϑεοῦ ὑπάρχειν die ϑεότης zur Voraussetzung habe, ein εἶναι ἶσα ϑεῷ nur von dem ausgesagt werden könne, welcher nicht Gott sei; es müsse daher bei dem letzteren Ausdrucke an das gedacht werden, was dem Menschen Jesus als das Ziel seiner Geschichte bestimmt sei.[2]) Wenn aber im Zusammenhange hiermit Hofmann leugnet, daß das εἶναι ἶσα ϑεῷ im Vergleiche zur μορφὴ ϑεοῦ ein Höheres sei, und den ganzen Unterschied eben nur darauf zurückgeführt wissen will, daß Ersteres von dem Menschen Jesus gesagt sei, was von dem Letzteren nicht gelte; so muß ich dem auch unter Voraussetzung der sonstigen Richtigkeit seiner Auffassung widersprechen. Beachtet man Beides, nämlich einmal, daß das gleichsam vor die Entscheidung gestellte Subject der noch nicht Menschgewordene ist, auf der anderen Seite aber, daß in dem verneinten Falle die Menschwerdung nur nach dem in Betracht kommen könnte, was daraus für Jesum selber sich ergeben soll; so muß der in abstracto als möglich hingestellte Gedanke eines Eintrittes in die Welt, welcher ein gewaltsames Ansichreißen des dem Menschen Jesus vorgesteckten Zieles bezweckt, doch als ein ganz sinnloser erscheinen, falls nicht in jenem eine ganz bestimmte Bereicherung des vorirdischen Seins beschlossen liegt. Denn sobald man darauf reflectirt, daß Christus nicht sowohl um seiner selbst willen, wie zum Zwecke der Erlösung Anderer Mensch geworden, ist eben hiermit die Form der Menschwerduug als Annahme einer Knechtsgestalt unmittelbar und in einer jede andere Vorstellung ausschließenden Weise gegeben; abstrahirt man aber hiervon, so würde für den Gedanken der Menschwerdung selber wiederum jedes Motiv wegfallen, wenn das Ziel derselben für Jesum selber nicht, wie gesagt, eine reale Bereicherung des Seins wäre. Doch wird auch die von Hofmann gemachte Unterscheidung selber zu beanstanden sein aus dem doppelten Grunde, weil nicht nur überhaupt der

---

[1]) Vgl. z. B. Lünemann, Pauli ad Philipp. epistola. Gott. 1847. p. 11, 13.

[2]) Schriftbew. I. S. 150 f.

Gedanke der Menschwerdung von dem der dadurch bezweckten Erlösung schwer in dieser Weise zu trennen ist, sondern auch an unserer Stelle die erstere offenbar mit der Selbstentäußerung als Gegensatz zu dem *οὐχ ἁρπ. ἡγ. κ. τ. λ.* zusammenfällt. Selbst wenn man, wie Hofmann, mit den Participialsätzen *ἐν ὁμοιώματι κ. τ. λ.* einen neuen Satz beginnen läßt, wird in denselben doch eine Zurückbeziehung auf das *μορφὴν δούλου λαβών* anzuerkennen sein, so daß auch in diesem Falle die Begriffe *ἄνθρωπος* und *δοῦλος* einander sachlich gleichgesetzt würden. Im Uebrigen aber bin ich allerdings der Meinung, daß zwar nicht erst vor *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*, wohl aber vor *καὶ σχήματι κ. τ. λ.* ein Einschnitt gemacht, der Satz *ἐν ὁμ. ἀνθρώπων γενόμενος* also eng mit dem Voranstehenden verbunden werden müsse.[1]) Denn, was die erstere Abtheilung betrifft, so können die Worte *καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* schon ihrer Natur nach nicht den Act der Kenosis näher bestimmen, sondern nur eine Folge desselben angeben, und scheiden sich schon dadurch von dem zu *ἐκένωσεν ἑαυτόν* Gehörigen ab; nur bei der eben angedeuteten Eintheilung ferner wird das Asyndeton vermieden, was um so unbequemer sein würde, als mit *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* ein wirklich neues, in dem Bisherigen noch nicht beschlossenes Moment eintritt. War zunächst nur gesagt, daß Christus in das objective Verhältniß eines *δοῦλος* zu Gott eingetreten sei, so wird weiter hinzugefügt, daß er dies so gesetzte Verhältniß auch in seiner subjectiven Bethätigung anerkannt habe; er ist nicht nur überhaupt ein Knecht, sondern auch ein bis zur äußersten Erniedrigung gehorsamer Knecht geworden.[2]) Dem entspricht nun in sehr klarer

---

[1]) So auch Wiesinger, S. 77 f. van Hengel, Comment. p. 147.

[2]) Allerdings liegt in V. 8 weniger auf dem Begriffe des Gehorsams als solchem, wie auf dem der Selbsterniedrigung das Gewicht, aber Beides fällt doch sachlich zusammen. Was übrigens die Verknüpfung von V. 6 ff. mit der vorangehenden Ermahnung betrifft, so scheint es mir das Einfachste, anzunehmen, daß V. 6 u. 7 sich näher auf V. 4, V. 8 dagegen auf V. 3 zurückbeziehe. Die Einwendung Ernesti's (Stud. und Krit. 1848. H. 4. S. 917), daß man dann *ἑαυτὸν ἐκένωσε* durch „er theilte sich ganz mit" übersetzen müsse, ist ganz ungerechtfertigt; wird von Christo gesagt, daß er sich selbst entleert habe, statt u. s. w., so liegt darin ein Beispiel des *μὴ τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν*, und daß diese Selbstentäußerung zum Besten Anderer geschehen sei, verstand sich für das Glaubensbewußtsein der Leser von selbst. Hieran kann auch der Umstand Nichts änderen, daß ja thatsächlich nach unserer Stelle jene Selbstverleugnung Christi

und einfacher Weise die angegebene Eintheilung, sofern zunächst die Worte *ἐν ὁμοιώματι κ. τ. λ.* die Annahme der Knechtsgestalt sachlich bestimmter bezeichnen, und dann mit dem Satze *καὶ σχήματι κ. τ. λ.* der neue Gedanke in der Form angeschlossen ist, daß von dem Resultate jenes Actes nunmehr als von einem vorhandenen ausgegangen wird. Zu einer Bestätigung dient, daß *σχῆμα* offenbar den verwandten Begriff der *μορφή* wieder aufnimmt. Hiernach aber werden wir nicht mehr behaupten können, daß das *εἶναι ἴσα θεῷ* an sich bereits etwas dem Menschgewordenen als solchem Zukommendes bezeichne, wie denn auch überhaupt der von Hofmann statuirte Unterschied gar nicht nothwendig in den beiden Formeln liegt. Denn nimmt man *θεός*, wie dies für die Verbindung *μορφὴ θεοῦ* nothwendig erfordert wird, so auch in den Worten *εἶναι ἴσα θεῷ* als einen in abstracto auf Mehrere anwendbaren Allgemeinbegriff, so darf von dem präexistenten Christus mit ziemlich demselben Rechte gesagt werden, ihm eigne eine Seinsweise, gleich der, wie sie einem Gotte eigenthümlich sei, mit welchem ihm eine Gottesgestalt zugeschrieben wird — denn *μορφὴ θεοῦ* heißt doch ebenfalls eine Gestalt, wie sie einem *θεός* eigenthümlich ist. Faßt man hingegen das *εἶναι ἴσα θεῷ* = *εἶναι ἴσα τῷ θεῷ*, so daß *θεός* das bestimmte Subject des einen Gottes bezeichnet; so liegt in dem Ausdrucke allerdings eine Unterschiedenheit Christi von diesem einen Gotte ausgesprochen, aber dieselbe würde eben so wenig hindern, dem Ersteren das Prädikat *θεός* zu geben, wie im Eingange des

---

für ihn selber der gottgeordnete Weg zu einem — wie weiter unten zu erweisen — höheren Dasein ist. Man beachte nämlich einmal, daß V. 4 steht: *ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστος*, sodann aber, daß die abstracte Möglichkeit vorgestellt wird, Christus habe jenes höhere Sein unmittelbar, auf einem gewaltsamen Wege an sich reißen können, oder doch wollen. Hat er also thatsächlich den Weg der Selbstentäußerung und Erniedrigung gewählt, so kann er dabei nicht zunächst seinen eigenen Gewinn, sondern den Anderer im Auge gehabt haben. Dafür, daß in der ganzen Stelle der Begriff der *ὑπακοή* die eigentliche Pointe bilde, beruft sich Ernesti (a. a. O. S. 918) mit Unrecht auf V. 12; die Worte *καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε* sind hier von dem Gehorsam nicht gegen Gott, sondern gegen den Apostel selber zu verstehen, worauf schon die Hinzufügung *μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον κ. τ. λ.* hinweist. Wie die Philipper allezeit den Ermahnungen des Apostels gehorsam gewesen sind, so sollen sie auch jetzt seiner vorhin gegebenen Ermahnung Folge leisten und auf dem Wege des ihnen dadurch vorgezeichneten Verhaltens ihre (dereinstige) *σωτηρία* beschaffen.

Johannesevangeliums der Satz ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν den anderen sogleich folgenden ausschließt: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Allerdings aber wird Hofmann darin richtig gesehen haben, daß mit der Formel τὸ εἶναι ἴσα θεῷ der Verfasser des Briefes seinen Blick auf das richte, was Christus thatsächlich in Folge seiner Erhöhung, also als der Mensch Jesus Christus geworden ist, und daß eben hieraus sich die Setzung des bestimmten Artikels erkläre — nur daß an unserer Stelle die abstracte Möglichkeit vorgestellt wird, Christus habe die gegenwärtig von ihm eingenommene Stellung auch ohne Menschwerdung, welche hier ja mit dem Begriffe der Selbstentäußerung zusammenfällt, an sich bringen wollen. Wir werden hiernach aber, daß mit dem εἶναι ἴσα θεῷ ein Sein gemeint sei, wie es dem Erhöhten thatsächlich zu Theil geworden, in einer anderen Weise, wie Hofmann, begründen müssen. Die Frage darnach hängt irgendwie mit der anderen zwischen Ernesti und Baur verhandelten zusammen, ob in dem negativem Satze ἁρπαγμός, oder τὸ εἶναι ἴσα θεῷ den zu betonenden Hauptbegriff bilde. Wenn Baur in dem ersteren Worte ausdrücklich die Vorstellung des Voreiligen, Antecipirenden findet, und darnach den Gedanken dahin bestimmt, daß Christus das durch εἶναι ἴσα θεῷ bezeichnete Sein nicht auf hastige, unvermittelte Weise, sondern vielmehr auf dem Wege sittlicher Selbstentäußerung habe gewinnen wollen;[1]) so dürfte dagegen freilich die Erinnerung Ernesti's im Rechte sein, daß der thatsächliche Gegensatz von οὐχ ἁρπ. ἡγ. κ. τ. λ. gar nicht dahin laute, Christus habe jenes εἶναι ἴσα θεῷ auf einem sittlich vermittelten Wege erstrebt.[2]) Die Gegenbemerkung Baur's, es wolle eben die Selbstentäußerung mit der darauf folgenden Erhöhung zusammen genommen sein,[3]) würde nur dann Etwas beweisen, wenn auch grammatisch der Inhalt von V. 9 einen Theil des Satzes ausmachte, welcher das Gegentheil des οὐχ ἁρπ. ἡγ. einführt; dies ist aber nicht der Fall, und so bildet zunächst nur die Selbstentäußerung den logischen Gegensatz dazu, daß Christus das Sein wie Gott nicht als einen Raub angesehen habe. Es ist also zunächst nur gesagt, daß Christus, statt eigenmächtig Etwas zu

---

[1]) Theol. Jahrb. 1849. H. 4. S. 508; 1852. H. 1. S. 137 f.

[2]) Stud. und Krit. 1851. H. 3. S. 605 f.

[3]) Theol. Jahrb. 1852. S. 134.

erstreben, was er nicht besaß, vielmehr selbst das daran gab, in dessen Besitze er sich befand. Wollte man nun aber, wie dies Ernesti thut,[1]) das *εἶναι ἴσα θεῷ* als etwas Christo schlechthin nicht Zukommendes betrachten, so ist anderseits das von Baur erhobene Bedenken nicht ohne Grund, daß dann der Begriff des *ἁρπαγμός*, auf welchen unverkennbar ein Nachdruck falle, als ein überflüssiger erscheine[2]) — denn allerdings hätte der Verfasser viel einfacher schreiben können: *οὐκ ἐβουλήθη εἶναι ἴσα θεῷ.*[3]) Hat er statt dessen die complicirtere Wendung *οὐχ*

---

[1]) Vgl. z. B. die nachträglichen Erklärungen, Stud. und Krit. 1851. S. 602, 624 ff. Er denkt dabei an die Autonomie, und zwar hätte sich Christus dieselbe dadurch aneignen können, daß er sich dem göttlichen Rathschlusse, der die Menschwerdung zum Inhalte hatte, nachzukommen weigerte (S. 625). Auf das Nämliche kommt auch Lünemann, p. 11. hinaus.

[2]) Theol. Jahrb. 1849. S. 513.

[3]) Ernesti hat zwar seinerseits hierauf erwiedert, die Ausdrucksweise erkläre sich durch die vom Apostel beabsichtigte Anspielung auf den Sündenfall Genes. 3. (Stud. und Krit. 51. S. 609 f.) — welche eigenthümliche, ganz auf das *ἔσεσθε ὡς θεοί* (Genes. 3, 5) gegründete Auffassung unserer Stelle von ihm Stud. und Krit. 1848. H. 4. S. 889 ff. des Näheren dargelegt ist. Ich kann indessen nicht zugeben, daß Ernesti dieselbe wirklich wahrscheinlich zu machen vermocht habe. An sich schon liegt eine solche Parallelisirung mit Adam bei dem präexistenten Christus — falls derselbe nicht ebenfalls schon als Mensch gedacht werden soll, vgl. Ritschl, Altkath. Kirche. S. 80 — eben so fern, wie sie bei dem irdisch geschichtlichen nahe gelegt ist. Daß zudem die Sünde der ersten Menschen wesentlich in einem Streben nach autonomen Dasein bestanden habe, ist ein der alttestamentlichen Erzählung rein aufgedrungener Zug. Denn diese stellt keineswegs das *ἔσεσθε ὡς θεοί*, wie Ernesti behauptet (S. 891 f.), sondern das rein sinnliche Verlangen nach dem Genusse der verbotenen Frucht als Hauptmotiv des Sündenfalles dar (vgl. Genesis 3, 6), ersteres aber wird nur als ein bei dem göttlichen Verbote maaßgebendes Motiv angeführt (V. 5); wollte man sich indessen auch hierüber hinwegsetzen, so bestimmt sich das *εἶναι ὡς θεοί* im Zusammenhange der Erzählung ausdrücklich als das Wissen um Gut und Böse, wovon der Gedanke eines autonomen Daseins doch noch sehr wesentlich verschieden ist. (Vgl. auch die Gegenbemerkungen Baurs, Theol. Jahrb. 1852, S. 139 ff.) Handelte es sich also wirklich in der Philipperstelle um den Gegensatz von Autonomie und Unterwerfung unter den göttlichen Willen, so würde gerade deshalb die Anspielung auf die Erzählung der Genesis schwer verständlich sein, Paulus müßte denn das Wesentlichste erst in dieselbe hinein interpretirt haben; vgl. übrigens gegen jene Auffassung das S. 169 Anm. 2, Gesagte. — Eine Beziehung auf den Fall Adams nimmt gleichwohl (wie es scheint, unabhängig von Ernesti) auch Kähler an, Stud. und Krit. 1857. H. 1. S. 100 ff.

ἁρπ. κ. τ. λ. gebraucht, so wird auf den Begriff des ἁρπαγμός wenigstens in soweit ein Nachdruck fallen, daß er als ein besonders motivirter anzusehen ist. Dies Motiv aber ist in einfachster Weise dargeboten, wenn der Ausdruck τὸ εἶναι ἴσα θεῷ bestimmt auf den Seinsstand hinblickt, welchen Christus thatsächlich in der Gegenwart einnimmt. Auch unter dieser Voraussetzung handelt es sich zunächst nicht um widerrechtliche und gottgeordnete Gewinnung desselben, sondern, wie gesagt, um den Gegensatz von Selbstbereicherung und Selbstentäußerung; bezeichnet aber das εἶναι ἴσα θεῷ etwas Christo überall Bestimmtes, so hätte der einfache Satz, Christus habe nicht jene Seinsweise gewinnen wollen, einen unrichtigen, oder doch mißverständlichen Gedanken ergeben; daher der Verfasser von selber darauf geführt war, ihm die bestimmtere Form zu verleihen, daß Christus das ihm thatsächlich Gewordene nicht auf eigenmächtige und gewaltsame Weise an sich reißen wollen. Es entspricht hiernach das mit dem bestimmten Artikel eingeführte εἶναι ἴσα θεῷ genau dem ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα V. 9, wo ebenfalls zuverlässige Handschriften die Vorsetzung des bestimmten Artikels darbieten; es motivirt sich ferner der Ausdruck ἐχαρίσατο, im Unterschiede von dem allgemeineren ἔδωκεν, durch den treffenden Gegensatz, welchen derselbe zu der Vorstellung des ἁρπαγμός bildet — denn das, was Christus selber nicht gewaltsam an sich reißen wollte, ist ihm in der Folge zum Lohne seiner Bethätigung als ein freies Geschenk Gottes zu Theil geworden. Wir können nun aber aus dem Bisherigen nur das Ergebniß ziehen, daß das gegenwärtige Sein des Erhöhten im Vergleiche zu dem vorgeschichtlichen als ein wirklich höheres, inhaltreicheres angeschaut werde, da es ja im anderen Falle überhaupt nicht als ein Gegenstand selbstsüchtigen Begehrens für den Präexistenten betrachtet werden könnte; und in diesem Zusammenhange wird es allerdings nicht für zufällig zu halten sein, daß V. 9 das Compositum ὑπερυψοῦν statt des einfachen ὑψοῦν sich findet. Sollte zudem das Erstere nur mit Beziehung auf das ὑπὲρ πᾶν ὄνομα gesetzt sein,[1]) so würde sich eine Tautologie ergeben, sofern der Satz αὐτὸν ὑπερύψωσε dann sachlich nur ganz das Nämliche besagte, wie das nachfolgende ἐχαρίσατο κ. τ. λ. Denn der Sinn des Letzteren kann doch in jedem Falle

[1]) So z. B. van Hengel, Wiesinger.

nur der sein, daß Gott Jesum vermittelst seiner Erhöhung in eine alles Andere überragende Stellung eingesetzt habe — was eben das ὑπερυψοῦν nach jener Auffassung ausdrücken würde. Hingegen rundet sich der in unserem Abschnitte vorliegende Gegensatz auf das Schönste ab, wenn wir der Wahl des Compositum eine Beziehung auf das vorirdische Sein Christi geben. Wie zuerst gesagt war, derselbe habe, statt sich gewaltsam Etwas anzueignen, was er noch nicht besaß, vielmehr sich auch dessen entäußert, was er besaß, — so heißt es nun ganz entsprechend, dafür habe ihn Gott nicht nur in seinen früheren Stand restituirt, sondern er habe ihm als Lohn ein noch Größeres zu Theil werden lassen. Dieses aber wiederum darf nicht auf die Anerkennung dessen, was der Präexistente thatsächlich bereits war, auf Seiten der Menschen u. s. w. beschränkt werden,[1]) da eine solche Auffassung den Inhalt des zehnten Verses nicht für, sondern umgekehrt gegen sich hat. Denn es ist zu beachten, daß die Verehrung Jesu als des Herrn als Zweck der Verleihung des Namens hingestellt wird (ἵνα), sonach die Bewirkung von Jenem nicht schon an sich mit dieser zusammenfallen kann. Vielmehr muß der Sinn sein, daß auch thatsächlich Christus innerhalb seines vorgeschichtlichen Seins noch nicht diejenige Herrenstellung zur Welt eingenommen habe, welche ihm als dem geschichtlich Erhöhten zukommt. Ich wiederhole, daß sich der von mir angenommene Unterschied zwischen den Formeln ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und εἶναι ἶσα θεῷ lediglich aus dem Zusammenhange der Stelle, nicht schon aus jenen, an und für sich betrachtet, ergiebt, da dieselben an sich eine sachliche Verschiedenheit überall kaum hervortreten lassen. Nur das läßt sich etwa sagen, daß der erstere Ausdruck im Vergleich zu dem zweiten der unbestimmtere sei, aber auch so erkennt man, daß dem Verfasser, wenn ihm auch das nachirdische Sein Christi erst als die eigentliche Vollendung in Beziehung auf diesen selber galt, doch eine wirklich begriffliche Unterscheidung desselben von dem eigenthümlichen Charakter des vorgeschichtlichen Seins nicht zu Gebote stand. Nur dadurch, daß bei dem εἶναι ἶσα θεῷ ihm ein ganz concreter Inhalt bestimmt vorschwebte, konnte sich ihm der Ausdruck von der unbestimmteren Vorstellung eines ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν abgränzen, welche letztere Formel Ernesti[2]) ohne

[1]) Ernesti, Stud. und Krit. 1848. H. 4. S. 915.

[2]) Stud. und Krit. 1848. S. 913.

Zweifel mit Grund als einen nicht zu völliger begrifflicher Klarheit zu erhebenden Phantasieausdruck bezeichnet hat.

Es wird sich nunmehr beurtheilen lassen, in wiefern die besprochene Stelle eine wirkliche Abweichung von dem Gedankenkreise der älteren Briefe darbiete, oder nicht. Man hat gesagt, daß, was in diesen noch in dem Begriffe des zweiten oder himmlischen Menschen einheitlich zusammengefaßt sei, in den betreffenden Aussagen des Philipperbriefes nach seinen zwei Momenten auseinander gelegt, und so bereits der Anfang gemacht werde, zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche, in der einen Person zu unterscheiden.[1]) Hieran ist nun freilich richtig, daß das Zusammenfallen der Selbstentäußerung mit dem Eintritte in ein menschengleiches Dasein schwer erklärlich sein würde, wenn von dem Verfasser bereits der vorgeschichtliche Christus bestimmt unter der Form des himmlischen Menschen angeschaut würde; aber, daß dies in den früheren Briefen geschehe, steht nach dem früher Bemerkten ebenfalls nicht zu beweisen, andererseits läßt unsere Stelle entscheidende Charakterzüge der Paulinischen Christologie ohne Schwierigkeit wiedererkennen. Denn wie hier der Blick fast ausschließlich auf das nachirdische Sein Christi fällt, dem gegenüber die angenommene Präexistenz in nur schwer bestimmbaren Umrissen hervortritt, so ist auch der Inhalt des besprochenen Abschnittes nur verständlich von einem Standpunkt aus, welcher in dem gegenwärtigen Sein des Erhöhten genommen ist, und von welchem erst der Blick sich rückwärts auf das vorgeschichtliche Sein wendet. Wenn dieses letztere im Vergleiche zu dem irdischen Leben Jesu als ein höherer Zustand erscheint, so ist die Anschauung keine von der 2 Cor. 8, 9 vorliegenden verschiedene; im Uebrigen aber ist die Vorstellung davon noch so wenig zu einer begrifflichen Klarheit erhoben, oder auf eine bestimmt abgeprägte Formel gebracht, daß sie schwerlich die, wenn schon nicht völlig ausgereifte, Logoslehre als zu Grunde liegend erkennen läßt. In der That beweist die ganze durch unsere Stelle dargebotene Anschauung, wie wenig noch die Präexistenz Christi unter den Gesichtspunkt eines wirklich absoluten Seins gestellt ist, ja sie würde in dieser Form von dem Standpunkte einer bewußten und selbstständigen Reflexion auf die Art der vorgeschicht-

---

[1]) Köstlin, D. Johann. Lehrbegr. S. 353. Baur, Ntst. Theol. S. 256. 268.

lichen Existenz überall nur schwer zu begreifen sein. Es ist ein völliges Verkennen der natürlichen Sachlage, wenn **Baur**, statt auf diesen Zusammenhang mit einer charakteristischen Eigenthümlichkeit der Paulinischen Christologie zurück zu gehen, dem Philipperbriefe vielmehr die abstract philosophische Idee unterlegt, daß das Ansichseiende erst durch Vermittlung eines Processes zum wirklichen, real erfüllten Sein werde — eine Idee, die, ursprünglich rein speculativen Gehaltes und gnostischen Ursprunges, hier freilich moralisch gewendet sein soll.[1]) Freilich würde die behauptete Ab-

---

[1]) Neutest. Theol. S. 267 f. Es ist bekannt, in welcher Weise **Baur** den gnostischen Mythus von der Sophia zur Erklärung des *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο κ. τ. λ.* herbeigezogen hat, wie überhaupt der ganze besprochene Abschnitt des Philipperbriefes sich in gnostischen Begriffen bewegen soll. Das Hauptgewicht wird von **Baur** offenbar darauf gelegt, daß der Gedanke desselben, sittlich aufgefaßt, ein zu seltsamer und widersinniger sei, als daß der Verfasser von sich aus darauf sollte gekommen sein; nur unter der Voraussetzung, daß ihm jener gnostische Mythus vorgeschwebt, erkläre sich eine Ausdrucksweise, die dort allerdings, auf rein geistigem Gebiete, ihren guten Sinn habe (vgl. Paulus II, S. 51 ff. bes. S. 55. Theol. Jahrb. 1849. S. 508 f. Neutest. Theol. S. 266 ff.). Aber wird denn eine an sich widersinnige Vorstellung dadurch weniger widersinnig, daß sie mit Hinblick auf eine anderweitig vorliegende gefaßt ist? Ja, wie soll der Verfasser unseres Briefes überall auf diese letztere gekommen sein, wenn doch dieselbe die ihr von ihm gegebene Wendung gar nicht erhalten konnte, ohne im Grunde sich selbst aufzuheben? Noch unmittelbarer fast erhebt sich diese Frage bei dem *ἑαυτὸν ἐκένωσε*, welcher Ausdruck seinerseits an den gnostischen Begriff des *κένωμα* anklingen soll. Denn daß die Selbstentäußerung Christi mit dem Herausfallen der Sophia aus dem Pleroma sachlich gar keine Verwandtschaft darbiete, kann doch auch **Baur** nicht in Abrede stellen; was also sollte den Verfasser bewogen haben, seine Ausdrücke grade mit dem Hinblick auf so völlig fremdartige Anschauungen zu wählen? und welch' ein seltsames Spiel mit gleichlautenden Worten, hinter welchen sich ein ganz verschiedener Inhalt verbirgt! Doch dies führt nur auf den Grundwiderspruch, in welchen sich die Baur'sche Auffassung verwickelt. Jenes unbefangene Ineinanderfließen gnostischer und kirchlicher Vorstellungen soll auf eine Zeit hinweisen, in welcher die Gnosis noch nicht die specifische Erscheinung war, die sie später wurde, sondern sich erst aus den in der Zeit vorhandenen Elementen entwickelte (Paul. II, S. 58 f.). Aber haben wir es denn hier wirklich nur mit solchen Ansätzen zu thun, auf welche auch ein übrigens kirchlich gesinnter Schriftsteller noch unbefangen eingehen konnte, ohne seine sonstige Ueberzeugung in Frage zu stellen — und nicht vielmehr ein ausgebildetes gnostisches System mit der Voraussetzung eines aus dem Urgrunde emanirenden Aeonencomplexes u. s. w.? Auf diesen Widerspruch, der die Stellung des Philipperbriefes zu jenen vorausgesetzten gnostischen Ideen

weichung von dem Lehrgehalte der früheren Briefe nichts desto weniger vorhanden sein, wenn nach der Anschauung unserer Stelle auch in dem irdischen Christus das Göttliche im Unterschiede vom Menschlichen so sehr das Substantielle wäre, daß die Menschheit in ihm zu einer bloß scheinbaren herabgesetzt würde.[1]) Indessen ist der Verdacht eines Doketismus im gnostischen Sinne durch den Wortlaut der dafür angezogenen Aussagen nicht begründet. Zwar möchte ich meinerseits die Worte *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* nicht auf die Geburt beziehen;[2]) denn wie die *κένωσις* durch das *μορφὴν δούλου λαβών*, so wird dieses wieder durch den folgenden Participialsatz sachlich näher bestimmt, und es konnte in diesem Zusammenhange nicht sowohl auf die Art der Geburt, wie auf die Art des Daseins ankommen, in welches Christus ja freilich vermittelst menschlicher Geburt eingetreten ist. Aber nachweislich falsch ist die, meist auch von den Vertheidigern unseres Briefes ohne Weiteres zugestandene Behauptung, daß *ὁμοίωμα* nur Aehnlichkeit, oder Analogie, nicht aber wirkliche Gleichheit bezeichne.[3]) Nicht nur Röm. 8, 3 fordert, wie wir uns überzeugten, die letztere Bedeutung, sondern das Nämliche ist auch Röm. 6, 5 und 5, 14 der Fall. Denn an der ersteren Stelle handelt es sich um den Tod Jesu nicht seinem materiellen Bestande, sondern seiner inneren Bedeutung nach, sofern er ein *ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ* war, in dieser Hinsicht aber findet zwischen ihm und unserem geistigen Sterben ein Verhältniß wirklicher Gleichheit, nicht bloßer Aehnlichkeit Statt. Noch klarer ist dieser Sachverhalt Röm. 5, 14; denn auch hier kommt die That Adams nicht nach den sie begleitenden äußeren Umständen, sondern nur insofern in Betracht, als sie Uebertretung eines positiven Gesetzes war (vgl.

---

ganz im Unklaren läßt, hat auch Lünemann, l. l. p. 4 hingewiesen, freilich ohne daß Baur, so viel ich sehe, seinerseits für nöthig erachtet hätte, eine Lösung desselben zu geben. Die vorangegangene Untersuchung hat an keinem Punkte eine Nothwendigkeit, auf gnostische Analogieen zurückzugehen, herausgestellt; in der That ist Baur's Auffassung so wenig geeignet, ein Licht auf unsere Stelle zu werfen, daß sie vielmehr nach allen Seiten hin in neue Schwierigkeiten verwickelt.

[1]) Vgl. Baur, Paul. II, S. 58. Ntst. Theol. S. 269.

[2]) Hofmann, Schriftb. I, S. 151. Geß, Lehre von der Pers. Chr. S. 81.

[3]) Baur a. a O.

V. 13 u. 20), in welcher Beziehung wiederum das Sündigen der unter dem Gesetze Stehenden ein der Sünde Adams wesentlich gleichartiges war. Was ferner die Worte *καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* betrifft, so wurde bereits erinnert, daß der Ausdruck *σχῆμα* den voranstehenden *μορφή* sachlich wieder aufnimmt. Nun bezeichnet freilich *μορφή* nicht das innere Wesen, sondern die Form oder Gestalt, in welcher dasselbe erscheint; die Wahl des Ausdruckes aber ist hier durch den ganzen Zusammenhang motivirt, sofern es sich um ein Subject handelt, das in verschiedenen Seinsweisen mit sich identisch bleibt, und die Stelle besagt nur, daß dies einheitliche Ich, welches ursprünglich in göttlicher Seinsform existirte, von da an in einer menschlichen existirt habe.[1]) Zwar wird sich hier immer noch der Einwand erheben lassen, daß ein ursprünglich nicht menschliches Ich auch dadurch noch nicht zu einem solchen werde, daß es, sich selbst gleich bleibend, nur in menschliche Zustände eintrete, und ich bin meinerseits nicht in der Lage, dogmatisch betrachtet, die Grundlosigkeit dieses Einwandes behaupten zu können. Allein nicht nur hat eine Reflexion auf Fragen der Art überall der nichts weniger als dogmatisch gehaltenen Darstellung des Verfassers ohne Zweifel fern gelegen; sondern man beachte auch, daß, wenn hier noch ein doketischer Rest zurückbleibt, dieser Vorwurf unserer Stelle in keinem anderen Sinne gilt, als in welchem jede die Menschwerdung einer real göttlichen Persönlichkeit behauptende Anschauung, also auch die gesammte spätere Christologie, von demselben betroffen wird. So wenig man aber deswegen die letztere einfach mit dem specifisch gnostischen Doketismus auf eine Linie stellen wird, ebenso sollten auch die in Frage stehenden Aussagen unseres Briefes vor dieser Zusammenstellung geschützt sein. Denn grade der ethische Gesichtspunkt, welcher auf das innerliche Moment der Selbstverleugnung und des Gehorsams alles Gewicht fallen läßt, während andererseits das Knechtsverhältniß zu Gott als das eigentlich irdisch-menschliche erscheint, verwehrt die Annahme einer bloß scheinbaren, oder doch nur äußerlich accidentellen Menschheit. Ohnehin beweist ein Hinblick auf das dem Erhöhten zugeschriebene *σῶμα τῆς δόξης* (3, 21), wie wenig der Verfasser die Menschheit überhaupt für Christum nur als eine vorübergehende Form betrachte — ein Um-

---

[1]) Vgl. auch Wiesinger, S. 81.

stand, welcher die an unserer Stelle allerdings vorliegende Identificirung von Menschwerdung und Erniedrigung als eine rein begriffliche und schlechthin gültige zu fassen verbietet. Alles in Allem genommen, werden wir daher keinen Grund haben, eine wirklich durchgreifende Differenz der Christologie des Philipperbriefes von der sonst nachweisbar Paulinischen anzuerkennen. Allerdings ist in den älteren Briefen nirgend der Uebergang aus dem vorgeschichtlichen in das geschichtliche Dasein als ein solcher von der göttlichen zu einer menschlichen Existenzform bezeichnet, vielmehr überzeugten wir uns, daß in dieser Beziehung der Gegensatz von Fleisch und Geist richtiger die Anschauung des Apostels bestimme; allein dieser Gegensatz wäre in dem Zusammenhange der besprochenen Stelle des Philipperbriefes ganz unbrauchbar gewesen. Zeigt derselbe ferner, wie wenig noch bei dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν des präexistenten Christus an ein wirklich absolutes Sein im Sinne des strengen Gottesbegriffes zu denken sei, während andererseits, ob Paulus das Prädicat θεός auf Christum übertragen habe, bekanntlich eine schon hinsichtlich der älteren Briefe aufgeworfene Streitfrage ist — so hat man sicher kein Recht, die Ausdrucksweise des Philipperbriefes als eine auf dem Standpunkte der genuinen Christologie des Apostels unmögliche oder als eine solche zu bezeichnen, die wesentlich über den Gehalt der Aussage 2 Cor. 8, 9. hinausginge.

Wenden wir uns von hier aus den unter sich eng verwandten Briefen an die Colosser und Epheser, und zwar zunächst dem berühmten christologischen Ergusse Col. 1, 15 ff. zu, so wird sich ein Einblick in Bedeutung und Tragweite der hier in Betracht kommenden Aussagen am sichersten dadurch gewinnen lassen, daß wir zuvor die innere Gliederung des Abschnittes festzustellen versuchen. Zunächst dürfte hier nun unschwer hervortreten, daß derselbe durch eine Zweitheilung, nicht durch eine Dreitheilung beherrscht ist. Zwar hat man auch die letztere darin finden wollen, und etwa so unterschieden, daß 1) die Schöpfung, 2) die Erhaltung der Welt auf Christum zurückgeführt, 3) sein Verhältniß zur Kirche, oder seine heilsmittlerische Stellung in's Auge gefaßt werde.[1]) Es bedarf aber schon keiner Ausführung, wie ungleich sich die hiernach gewonnenen Glieder zu einander verhalten, da der in dem

[1]) So z. B. Bähr und Bleek.

dritten sich findende Begriff der Kirche seinen Gegensatz an dem die beiden vorangehenden Glieder bestimmenden Begriffe der Welt hat, und eben dadurch diese in ein engeres Verhältniß zu einander zu stehen kommen. Zudem tritt thatsächlich in V. 17 nicht der Gedanke der Welterhaltung zunächst hervor, sondern ein anderer, welcher sachlich bereits im Vorigen ausgesprochen war; wollte man aber die Worte *καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων* noch zum Vorangehenden ziehen, so kann der ganz kurze dann noch übrig bleibende Satz doch kaum als ein selbstständiges, dem Voranstehenden und Nachfolgenden paralleles Glied betrachtet werden. Auch die ältere Dreitheilung, nach welcher es sich um eine dreifache *πρωτεία* Christi — oben im Himmel, in der Kirche und in der Auferstehung — handeln soll, scheitert daran, daß der relativisch angefügte Satz V. 18: *ὅς ἐστιν ἀρχή κ. τ. λ.* eben durch diese Anfügung in ein untergeordnetes Verhältniß zu dem vorigen gesetzt ist, somit demselben nicht als selbstständig coordinirt werden kann. Dies zwischen den beiden Hälften des 18. Verses bestehende Verhältniß der Unterordnung läßt sich nur durch die Annahme entfernen, daß der Satz *ὅς ἐστιν ἀρχή κ. τ. λ.* im bewußten und beabsichtigten Parallelismus zu V. 15 gebildet sei; darnach aber würden sich sehr klar zwei Abtheilungen des Abschnittes ergeben, nämlich 1) V. 15—18a, 2) V. 18b—20. [1]) So sehr nun aber auch der formale Parallelismus, der in diesem Falle auch auf V. 16 und 19 sich noch erstrecken würde, diese Auffassung begünstigt, so kann ich dieselbe doch aus sachlichen Gründen gleichfalls nicht zu der meinigen machen. Es fragt sich nämlich, was hiernach als der wesentliche Inhalt des zweiten Abschnittes im Unterschiede von dem ersten zu statuiren sei? Nach Hofmann verhält sich V. 15—18a zu V. 13, wie V. 18b—20 zu V. 14. „Denn nach dem, was von der überweltlichen Hoheit des Sohnes gesagt ist, mag man ermessen, was das heißt, daß wir Bürger seines Reiches geworden sind, und in wiefern wir in ihm die Erlösung, die Sündenvergebung haben, erhellt aus dem, was über sein Erstehen aus dem Tode gesagt ist." [2]) Wie es indessen mit diesem Letzteren seine Richtigkeit haben solle, ist nicht

---

[1]) So Schleiermacher in d. Stud. und Krit. 1831. H. 3. S. 502 ff. Hofmann, Schriftb. I, S. 153 f.

[2]) a. a. O. S. 154.

wohl einzusehen. Allerdings redet ja V. 20 sachlich von dem, wodurch uns die Sündenvergebung beschafft worden, allein dieser Satz tritt durch das begründende ὅτι in ein Verhältniß der Unterordnung zu der Aussage V. 18, und würde nur diese erhärten wollen, während in dem eigentlichen Hauptsatze, dem eine solche Begründung zu Theil würde, es sich überall nicht um die Erwirkung der Sündenvergebung handelt. Eine solche Beziehung würde sich nur etwa dadurch herstellen lassen, daß man — wie auch Hofmann seinerseits zu wollen scheint — den ganzen Ton auf νεκρῶν fallen ließe, so daß wesentlich gesagt sein sollte, Christus sei aus dem Todtenreiche her Erstgeborener, oder, er sei durch den Tod zu einem neuen Leben hindurchgegangen, weil u. s. w. Allein diese Erklärung wird dadurch unzulässig, daß zwischen die Worte ὅς ἐστιν κ. τ. λ. und die mit ὅτι eingeleitete Aussage der Finalsatz tritt: ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων; denn derselbe beweist allerdings, daß die Worte ἐκ τῶν νεκρῶν nicht in dieser ausschließlichen Weise, sondern nur in engster Verbindung mit πρωτότοκος betont sein wollen, die eigentliche Tendenz des Relativsatzes aber ebenso, wie in dem Vorangehenden, auf eine Würdestellung Christi gerichtet ist, und die durch ihn beschaffte Versöhnung nur als eine Voraussetzung hierfür, somit in untergeordneter Stellung in Betracht kommt. Bei dieser Sachlage aber wird man sich fragen müssen, wodurch dann noch die Selbstständigkeit der Aussage ὅς ἐστιν κ. τ. λ. in ihrem Verhältnisse zum Vorigen sich überall motiviren lasse. Denn kann auch der dem Auferstandenen als solchem zukommende Vorrang jenem allgemein kosmischen Verhältnisse, wie es V. 16 und 17 ausdrücken, recht wohl gegenüber gestellt werden, so doch nicht ebenso seinem Verhältnisse zur Gemeinde, deren Haupt Christus grade als der Auferstandene ist. Vielmehr scheint die letztere Erwägung es nahe zu legen, die zweite Hälfte des Abschnittes mit den Worten καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλή κ. τ. λ., V. 18, beginnen zu lassen, so daß der Eintheilung die Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Verhältnisse Christi zum Geschaffenen überhaupt von dem besonderen heilsmittlerischen zur Kirche oder Gemeinde zu Grunde läge.[1]) Nur sollten wir dann freilich erwarten, daß dem Versöhnungswerke selber eine specielle Beziehung

---

[1]) So etwa Meyer, Huther, Olshausen

auf die Menschheit, aus welcher die Gemeinde wird, gegeben werde, während thatsächlich dasselbe auf den ganzen Umfang des V. 16 f. Genannten ausgedehnt ist; faßt man aber das *ὅτι* als Begründung des unmittelbar vorangehenden Absichtssatzes, so ist es offenbar wieder die universale, das Verhältniß zur Kirche nur mit unter sich begreifende Weltstellung Christi, welche in den Vordergrund tritt. Das Richtige ist meiner Ueberzeugung nach, daß der ganze 18. Vers noch dem ersten Gliede der Darlegung angehört, wie denn ja auch der Satz *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων* die Bezeichnung *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* abschließend wieder aufzunehmen scheint. Daß Christus zu allem Geschaffenen die Stellung eines Erstgeborenen einnehme, war zunächst dadurch erwiesen, daß Alles im Himmel und auf Erden in ihm geworden sei und in ihm seinen Bestand habe; nun aber sondert sich von der Gesammtheit des im gewöhnlichen Sinne geschaffenen Daseins die Gemeinde ab, welche gleichwohl wieder in irgend einem Sinne unter den Begriff der *κτίσις* fällt (vgl. 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; Ephes. 2, 10. 15; 4, 24) — in voller Wahrheit also ist Christus *πρωτοτ. πάσης κτίσεως* nur, wenn man hinzunimmt, daß er auch zur Kirche in dem Verhältnisse eines Hauptes stehe, dies aber gilt von ihm, sofern er *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* ist. Er ist also dies Letztere zu dem Zwecke geworden, damit das *ἐν πᾶσι πρωτεύειν* bei ihm seine volle, uneingeschränkte Wirklichkeit habe. Beginnt nun hiernach das zweite Glied mit *ὅτι*, so liegt es nahe genug, auch das parallele erste mit *ὅτι*, also erst mit V. 16 beginnen zu lassen, so daß V. 15 ganz außerhalb dieses Zusammenhanges fällt und vielmehr der relativischen Bestimmung des 14. Verses parallel läuft. Es wird dieser Auffassung zu einer weiteren Empfehlung gereichen, daß sich darnach ein sehr einfacher und wohlgeordneter Gedankenzusammenhang ergiebt. V. 13 war ausgesprochen, Gott habe uns in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt, und was von da an folgt, sind Aussagen über den Sohn, in dessen Reich wir gekommen; es ist aber ein Zwiefaches, was von demselben bemerkt wird, nämlich zunächst, daß wir in ihm die Erlösung, die Vergebung der Sünden besitzen, und sodann, daß er das Bild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener im Verhältnisse zu jeglicher Schöpfung sei. Der Inhalt dieser beiden parallelen Aussagen erhält nun im Folgenden eine nähere Begründung in der Weise, daß V. 16—18, unter

Anschluß an die zuletzt stehende Bezeichnung *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, auf V. 15, V. 19 und 20 hingegen auf V. 14 sich zurückbeziehen.

Ich bin auf diese ganze Frage um deßwillen ausführlicher eingegangen, weil, wie gesagt, erst von hier aus sich ein richtiger Einblick in die Bedeutung der Aussagen V. 16 und 17 gewinnen läßt. Es erhellt nämlich leicht, daß die beiden von uns angenommenen Glieder des Abschnittes nicht nur einfach neben einander, sondern auch unter sich in einem bestimmten Verhältnisse stehen. Denn das *ὅτι* V. 19 kann sich nicht unmittelbar auf V. 14, sondern nur entweder auf den Gesammtinhalt von V. 16—18, oder auf den unmittelbar vorhergehenden Absichtssatz beziehen. Sachlich kommt Beides auf Eines und dasselbe hinaus, da das *ἐν πᾶσι πρωτεύειν* die Bezeichnung *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* wieder aufnimmt, diese aber Christo insofern oder eben damit zukommt, daß das V. 16 ff. Ausgesagte von ihm gilt; wir können also sagen, daß dies Letztere der Fall ist, findet seinen Grund in demjenigen, was die Darlegung des zweiten Gliedes in sich beschließt. Hier sind es nun zwar wieder zwei Aussagen von anscheinend wenigstens sehr verschiedenem Inhalte, welche uns zunächst entgegen treten, aber man erkennt leicht, daß wesentlich auf die letztere (V. 20) die Rede hinzielt, und daß hierfür die vorangehende des 19. Verses (nach der gewöhnlicheren Auffassung desselben von einem Wohnen der göttlichen Wesensfülle in Christo) mehr nur die Bedeutung einer allerdings unumgänglichen Voraussetzung habe. Es ergiebt sich also, daß alles bisher Gesagte um deßwillen in Christo Statt hat, weil es das Wohlgefallen Gottes war, durch ihn das All zu versöhnen, oder genauer, aus einem vorhandenen Zustande der Entfremdung zurück zu bringen — ein Gedanke, für welchen auch die offenbare Correspondenz der Bestimmungen *δι' αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν* in den beiden Hälften des Abschnittes zu beachten ist. Denn daran, daß zu *εὐδόκησε* nicht Christus selbst, sondern Gott das Subject sei, glaube ich Hofmann gegenüber aus dem Grunde festhalten zu müssen, weil die entgegengesetzte Annahme eine — wie weiter unten zu erörtern — unzulässige Auffassung von *πλήρωμα* nothwendig macht. Entspricht nun die Wiederbringung des Himmlischen und Irdischen durch Christum zunächst, wie der formale Parallelismus beweist, der Schöpfung des Himmlischen und Irdischen durch ihn, so ist diese in bestimmter

Abhängigkeit von jener gedacht. Wir werden also nicht mehr sagen dürfen, daß die Betrachtung, von der Auffassung Christi als des allgemeinen Weltprincips oder einer allgemeinen Idee ausgehend, von hier aus erst den Uebergang zu dem geschichtlichen Heilswerke als ihrer Verwirklichung gewinne; sondern der Ausgangspunkt liegt vielmehr in dem letzteren, und erst von hier aus eröffnet sich dem Blicke eine vorgeschichtliche Stellung Christi zur Welt, deren ursprüngliches Werden und Bestehen von vorn herein als durch den geschichtlich verwirklichten Heilsrathschluß Gottes bedingt gedacht wird.[1]) Wenn es darum heißt, daß das All zu Christo geschaffen worden, so will auch dies nicht in dem Sinne verstanden sein, als werde Christus auch abgesehen von dem Erlösungswerke als allgemeines Weltziel vorgestellt, und trete jenes nur ein, weil durch die Sünde die ursprünglich beabsichtigte Entwicklung gestört worden sei;[2]) sondern, inwiefern Alles zu Christo geschaffen, ist dem anderen Satze zu entnehmen, daß es Gott gefallen habe, das All aus seiner Entfremdung in der Weise zurück zu bringen, daß es *εἰς Χριστόν* käme (denn das *εἰς αὐτόν* V. 20 auf Christum, nicht auf Gott zu beziehen, nöthigt grade der unverkennbare Parallelismus mit V. 16). Und nicht anders verhält es sich auch, wenn Ephes. 1, 10 als Inhalt des göttlichen Rathschlusses angegeben wird *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ.* Denn gesetzt auch, daß das Compositum die Wiederherstellung einer ursprünglich vorhandenen Einheit bezeichnete, so würde sich daraus noch keineswegs folgern lassen, daß diese letztere ebenfalls schon als eine *ἐν Χριστῷ* seiende betrachtet würde; es ist aber vor Allem eine nicht durchzuführende Behauptung, daß *ἀνακεφαλαιοῦν* nothwendig iterum colligere bedeuten müsse.[3]) Das der rhetorischen Terminologie der Classiker entlehnte Wort heißt hier bekanntlich „die Hauptpunkte einer Auseinandersetzung am Schlusse zusammenfassen", und nur vermöge einer künstlichen

---

[1]) Vgl. auch Weiß, S. 454 ff, bei welchem ich übrigens diesen Gesichtspunkt nicht in der erforderlichen Schärfe festgehalten finde. Denn nach S. 456 soll Christus durch sein Erlösungswerk nur das wieder geworden sein, was er am Beginne bereits war, so daß eine dazwischen eingekommene Störung dabei vorausgesetzt ist; durch diese Wendung aber wird, so viel ich sehe, eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Anschauung wieder verwischt.

[2]) Vgl z. B. Meßner, Lehre d. Apostel. S. 228.

[3]) Vgl. z. B. Meyer z. St.

Operation könnte man doch bei dieser Anwendung überall die Anschauung voraussetzen, es sei die so erzielte Einheit schon ursprünglich dagewesen und erst in der Folge durch Auseinanderlegen der Theile aufgehoben worden, um schließlich wieder hergestellt zu werden. Die Präposition braucht darum ihre Bedeutung keineswegs verloren zu haben, vielmehr wird ἀνακεφαλαιοῦν in der angegebenen Verwendung prägnant zu fassen sein in dem Sinne, daß es eine Wiederholung früher angeführter Punkte bezeichnet, welche zugleich eine Zusammenfassung derselben ist. Hiernach liegt es in der Natur der Sache, daß das Wort, wo es nicht mehr in jener ganz bestimmten Beziehung gebraucht wird, auf den einfachen Sinn des zur Einheit Zusammenfassens von Vereinzeltem oder Zerstreutem hinauskommt — eine Bedeutung, die ohne Zweifel Röm. 13, 9 vorliegt, und welche dem entsprechend auch an unserer Stelle zu statuiren ist. Wir werden also sagen dürfen: deshalb, weil Christus in seiner Erlöserqualität den Mittelpunkt des göttlichen Heilsrathschlusses bildet, welcher thatsächlich mit dem göttlichen Wollen einer geschaffenen Welt zusammenfällt, deshalb ist auch die Welt eine durch ihn gewordene, wie sie auch in dem nämlichen Sinne in ihm ihren Bestand hat (V. 17) — oder mit a. W. es ist wesentlich die Zweckbeziehung auf die Heilsverwirklichung, welche in dem Gedanken eines Gewordenseins und Bestehens der Welt durch die Vermittlung Christi ihren Ausdruck erhalten hat.[1]) Was in den Bestimmungen δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν sich nach verschiedenen Gesichtspunkten auseinanderlegt, ist in dem ἐν αὐτῷ (V. 16) zusammengefaßt.[2]) Haben wir daher den Zusammenhang des ganzen Abschnittes richtig bestimmt, so ist

---

[1]) „Für uns würde dieser Gedankengang nur auf eine ideelle Präexistenz des Heilsmittlers im göttlichen Rathschlusse führen, für Paulus ergab er unmittelbar ein vorweltliches himmlisches Sein des Christus, der in seinem irdischen Leben der Heilsmittler geworden ist." (Weiß, S. 455.) Auch Beyschlag (Christol. des N. Test. S. 243 f.) gesteht wenigstens zu, daß das Alterthum, besonders das biblische, auf die Unterschiede von Realität und Idealität weniger reflectirt habe, und wagt über den Grad von gegenständlicher Klarheit, mit welcher Paulus den Unterschied des vorgeschichtlichen und des geschichtlichen Seins nach dieser Seite hin gedacht habe, Nichts zu bestimmen.

[2]) Ueber das Verhältniß von ἐν u. διά bemerkt Huther (Comment. S. 99) richtig: „der Unterschied ist dieser, daß διά an und für sich rein instrumental steht, ἐν aber immer mit der Nebenbedeutung des inneren Zusammenhanges des Vermittelnden mit demjenigen, wozu es sich als solches verhält."

dadurch auch das Urtheil begründet, daß es ungehörig sei, zur Erklärung dieses Ausdrucks auf den Gedanken einer intelligiblen Welt (κόσμος νοητός) als Inbegriff aller Urbilder des Daseins zurückzugehen, welche in dem Sohne als göttlichem Logos, oder als der göttlichen Weisheit beschlossen liege, um vermittelst der Schöpfung in das Fürsichsein hinauszutreten. [1]) Denn es würde dies eben den von uns gewonnenen Standpunkt wesentlich verrücken, sofern in jener Anschauung sich gar nicht unmittelbar religiöse, sondern weit eher philosophische Motive wirksam erweisen. Faßt man Alles dies zusammen, so wird man schwerlich behaupten mögen, daß in dem besprochenen Abschnitte des Colosserbriefes das vorweltliche Sein Christi in einer Selbstständigkeit und Bedeutung hervortrete, durch welche ein wesentlicher Unterschied von dem Gesichtskreise der älteren Briefe begründet werde. Nicht allein sind die passivischen Wendungen V. 16 in Verbindung mit der Präposition διά wenig geeignet, in sich selber einen real persönlichen Charakter des angenommenen vorgeschichtlichen Seins hervortreten zu lassen, sondern es hat auch das früher über das treibende Motiv der 1 Cor. 8, 6 vorliegenden Anschauung Gesagte durch den nachweisbaren Zusammenhang der analogen Aussagen des Colosserbriefes eine unmittelbare Bestätigung erhalten. Denn wenn auch die hier vorausgesetzte Präexistenz eben so wenig als eine rein ideale im modernen Sinne wird gedacht werden dürfen, wie dies schon hinsichtlich der älteren Briefe bemerkt werden mußte; so ist es doch für den Gesichtspunkt, unter welchem der in Frage stehende Gedanke aufgefaßt sein will, durchaus wesentlich, daß die vorgeschichtlichen Beziehungen Christi zur Welt nicht selbstständig für sich, sondern in ausdrücklicher Abhängigkeit von seiner geschichtlichen Heilsbedeutung zum Bewußtsein kommen. Mag auch, rein äußerlich betrachtet, das Materielle der Anschauung das nämliche sein, der innere Charakter derselben ist doch sehr verschieden von dem eines dogmatischen Satzes, welcher etwa aus der Wesensidentität des Prä-

[1]) Vgl. z. B. Olshausen (Bibl. Comment. IV, S. 337): „der Sohn Gottes ist die intelligible Welt .... d. i. die Dinge ihrer Idee nach selbst." — auch Bähr, S. 69. Böhmer, S. 56. Neander, Gesch. der Pflanz. II, S. 804. Mit Grund ist dagegen von Meyer schon das bemerkt worden, daß ja von dem Acte der Schöpfung die Rede sei.

existenten mit Gott eine Betheiligung des Ersteren an der weltbegründenden göttlichen Thätigkeit folgerte.

Allerdings aber, und dies ist ein Punkt, der nicht mit Stillschweigen übergangen werden darf, wird in dem besprochenen Abschnitte dem Heilswerke selber eine Ausdehnung gegeben, für welche es in den älteren Briefen an jeder Analogie zu fehlen scheint, sofern nämlich die ἀποκαταλλαγή ausdrücklich ebenso auf das Himmlische, wie auf das Irdische bezogen ist. Wir werden hier nicht daran denken können, uns eine der mannichfachen, nur in ihrer Unhaltbarkeit übereinkommenden, Aushülfen anzueignen, welche die Erfindungskraft der Verlegenheit bei unserer Stelle in Anwendung gebracht hat. Denn um von den ganz unmöglichen Ausdeutungen des τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς zu schweigen, so läßt sich weder der Begriff von ἀποκαταλλάσσειν ohne Weiteres in den von ἀνακεφαλαιοῦν umsetzen [1]) — womit ohnehin sachlich nur wenig geholfen wäre — noch ist es bei dem disjunctiven εἴτε — εἴτε irgend zulässig, an eine Versöhnung des Irdischen mit dem Himmlischen zu denken; [2]) nicht minder aber ist es eine hinfällige und noch dazu nur halbe Auskunft, zu sagen, das Himmlische sei mehr der Form wegen gesetzt, und ἀποκαταλλάσσειν beziehe sich nur in laxerer Weise auf dasselbe. [3]) Was solche Erklärungen zwar nicht rechtfertigen, aber entschuldigen kann, ist die unleugbare Schwierigkeit, welche dem näheren Verständnisse des Gedankens selber anhaftet. Hofmann hat freilich in ziemlich vornehmer Weise die Frage, inwiefern unter dem τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς die Engel mitbegriffen seien, ebenso wie das Bedenken, daß der Wortlaut der Stelle zur ἀποκατάστασις hinneige, kurzweg als ungehörig bezeichnet. Nicht solle gesagt werden, es gebe Nichts,

---

[1]) So Bähr z. St. — trotzdem, daß er V. 21 ἀποκαταλλάσσειν in einem anderen Sinne versteht.

[2]) So z. B. Böhmer z. St. — Nach Osiander (Tübinger Zeitschr. f Theol. 1833. H. 1. S. 122 f.) „durchbricht" die durch das Erlösungswerk ergossene Kraft der Liebe „hier, so zu sagen, die Schranke des εἴτε und wandelt die trennende Kraft der Partikel in eine verbindende". Daß der Liebe gar Wirkungen auf dem Gebiete der Grammatik zukommen, dürfte freilich den Meisten etwas ganz Neues sein; übrigens weiß Osiander in seinen Auslassungen über die Stelle alle möglichen Erklärungen derselben, von denen man meinen sollte, sie schlössen sich gegenseitig aus, mit bewunderungswerther Unbefangenheit zu vereinigen, vgl. S. 123 und H. 2. S. 155 ff.

[3]) Steiger, Comment. S. 177 f.

was nicht erst, sondern es gebe Nichts, was anders als durch Christum aus dem Zustande der Gottentfremdung wiedergebracht werde, so daß sich von selbst verstehe, daß weder die heiligen Geister, noch die Geister und Menschen der Bosheit in Betracht kämen.[1]) So richtig hier aber das Erstere ist, so ungerechtfertigt und willkührlich ist die daraus als selbstverständlich gezogene Folgerung. Denn wenn auch das Himmlische nicht auf die Engelwelt zu beschränken sein sollte, so ist dieselbe doch darum um so weniger ausgeschlossen, als der Begriff des *ἀποκαταλλάσσειν* — der freilich mit unserem „versöhnen" sich keineswegs deckt — naturgemäß zunächst an persönliche Wesen als Objekt des Verbums denken läßt; ja im Zusammenhange der Stelle mußte jeder Leser an die höhere Geisterwelt in erster Linie denken, da die Theilung in V. 20 der in V. 16 vorliegenden entspricht, hier aber ausdrücklich die himmlischen Geistmächte besonders hervorgehoben werden. Allerdings nämlich kann die Aufzählung der verschiedenen Engelklassen an letzterer Stelle zunächst nur an *τὰ ἀόρατα* angeschlossen werden, und ob die doppelten Gegensätze sich mit einander decken sollen, oder nicht, ist eine Frage, über welche sich streiten läßt; indessen gehören einerseits jene Geistmächte eben so sehr dem Himmlischen an, wie dem Unsichtbaren (vgl. Eph. 3, 10), andererseits fordert in jedem Falle *τὰ πάντα* V. 20 den nämlichen Umfang, den es V. 16 hat, und wenn es daher dort nur in einen Gegensatz auseinander gelegt ist, so muß derselbe mit dem doppelten Gegensatze hier gleichwerthig sein. Hat es darnach irgend welche Wahrscheinlichkeit, daß grade die einzige Wesenklasse, welche V. 16 mit unverkennbarem Nachdrucke besonders hervorgehoben wird, V. 20 ganz sollte ausgeschlossen sein? Auch auf den Gedanken nämlich kann man den Sinn der Aussage nicht zurückführen, es solle das als Einheit vorgestellte und nur nach seiner Zweiseitigkeit bezeichnete Weltall wiedergebracht werden, dies aber geschehe durch die Versöhnung der Menschenwelt in sofern, als das Ganze als solches nicht die richtige Stellung einnehme, so lange noch ein Theil desselben entfremdet sei. Auch diesem, an sich zulässigen, Gedanken steht die Auseinanderlegung des Begriffes *τὰ πάντα* durch das disjunctive *εἴτε — εἴτε* entgegen, welches beweist, daß das Himmlische und das Irdische, jedes getrennt für

---

[1]) Schriftbew. I. S. 217 f. vgl. S. 211.

sich in's Auge gefaßt sei; soll nun aber bei dem Ersteren von der höheren Geisterwelt ganz abgesehen werden, so dürfte doch kaum etwas Anderes übrig bleiben, als entweder auf die ziemlich seltsame Vorstellung einer Wiederbringung der Himmelskörper zurückzugehen, oder anzunehmen, daß der Schriftsteller sich überall nichts Bestimmtes darunter gedacht habe. Auf den wiederholten Gebrauch des Neutrums endlich sollte man kein so großes Gewicht legen, da V. 16 der gleichfalls neutral ausgedrückte Begriff τὰ ἀόρατα in einer Weise näher explicirt wird, nach welcher nur die verschiedenen Geisterklassen darunter verstanden zu sein scheinen. Wir werden uns daher schwerlich der Anerkennung entziehen können, daß hier in der That auch die himmlische Geisterwelt in irgend welchem Sinne als Object des ἀποκαταλλάσσειν gedacht sei. Sehen wir nun auf den Gedankenkreis der älteren Briefe zurück, so scheint allerdings diese Anschauung nicht nur in demselben nicht vorgefunden, sondern gradezu durch ihn ausgeschlossen zu werden. Die ganze Auffassung des Erlösungswerkes hängt hier ja an der Bedeutung der σάρξ, jenes kann also der Natur der Sache nach nur auf sarkisch bestimmte Wesen eine Beziehung finden, und eine Erweiterung dieser Beziehung erscheint darum nur unter Voraussetzung einer wesentlich veränderten Anschauung als möglich. Nun ist aber gar nicht zu verkennen, daß auch im Colosserbriefe deutlich genug die früher dargelegte Auffassung des Heilsgrundes — ohne Zweifel die eigenthümlichste Seite der Paulinischen Lehre — hervortritt. Denn ganz entsprechend dem Gedankengehalte von Röm. 6, 1 ff. heißt es 2, 12, daß wir mit Christo durch die Taufe begraben und mit ihm auferweckt seien; und daß dieser Gedanke auch hier auf der nämlichen Voraussetzung wie dort beruhe, beweist die voranstehende Bezeichnung jenes Todes als ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός, im Vergleiche mit 1, 22, wo die ausdrückliche Näherbestimmung des Leibes Christi als eines σῶμα τῆς σαρκός sich nur dadurch ungezwungen motivirt, daß der Begriff der σάρξ von entscheidender Bedeutung für die Art des Versöhnungstodes ist.[1]) Von hier aus aber wird anzunehmen sein,

---

[1]) Die Annahme, daß dem Ausdrucke eine polemische Beziehung auf doketische Neigungen der in Colossä aufgetretenen Irrlehrer zu Grunde liege (Steiger, Bähr, Böhmer), ist doch eine höchst precäre, da jene doketischen Neigungen selber nur einer auf unsere Stelle gegründeten Hypothese ihr Dasein verdanken; wie versteckt und verschämt würde zudem die Polemik des Apostels

daß die durch Christum bewirkte ἀποκαταλλαγή sich nur mittelbarer Weise auf die himmlische Geisterwelt beziehe, und es dürfte weiter Ritschl richtig gesehen haben, wenn er eine Erklärung dieses Gedankens wesentlich in Col. 2, 14 f. vgl. mit Ephes. 3, 10 findet. [1]) Nur möchte ich unter den ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι nicht gerade mit demselben die Engel verstehen, welche nach Gal. 3, 19 die Gesetzgebung vermittelt haben. Denn zunächst scheint mir die Behauptung, jene Vermittlung des Gesetzes durch Engel trete bei Paulus in dem Maaße hervor, als er die ceremoniellen Bestandtheile des Gesetzes geltend mache, eines nachweisbaren Grundes zu entbehren; bekanntlich findet sich der in Frage stehende Gedanke innerhalb der dem Apostel zugeschriebenen Briefe nur an der einzigen Stelle Gal. 3, 19, grade hier aber, wo es sich um die Verwandlung der bloßen ἁμαρτία in die eigentliche παράβασις handelt, tritt doch sicher die Betonung der ceremoniellen Bestandtheile des Gesetzes im Unterschiede von seinem sittlichen Gehalte zurück, wenn auch übrigens im Galaterbriefe eine speciellere Beziehung auf die ersteren nachweisbar ist. Andererseits kann auch die von Ritschl, nach dem Vorgange Hofmanns, [2]) befolgte Erklärung des ἀπεκδυσάμενος kaum als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden, wonach sich der Sinn ergeben soll, daß Gott sich der ihn gleichsam umhüllenden Geister erledigt, oder ihrer Umgebung sich entzogen habe. Ich will nicht fragen, ob es ein naheliegendes, oder glücklich gewähltes Bild sei, jene Geister, die hier doch in irgend welchem Sinne als Gegner der göttlichen Absichten erscheinen, als ein Gewand Gottes zu bezeichnen, mit welchem derselbe bekleidet gewesen (denn nur auf diese Vorstellung führt der Ausdruck); wie nahe aber legt doch das sogleich folgende θριαμβεύσας, dem entsprechend des ἀπεκδυσάμενος, wie meist ge-

sein! Kaum besser aber steht es um die Erklärung, der Zusatz τῆς σαρκός solle den hier gemeinten Leib von dem bildlichen Leibe Christi oder der Kirche (V. 18) unterscheiden (Olshausen) — eine sehr pedantische Vorsicht! denn welchem nur halbwegs verständigen Leser konnte es in den Sinn kommen, bei dem Inhalte und Zusammenhange von V. 22 statt an den wirklichen Leib Christi an die Kirche zu denken! Nur aus der gangbaren Verallgemeinerung des Begriffes σάρξ und der dadurch freilich nothwendig bedingten unrichtigen Auffassung der Paulinischen Versöhnungslehre läßt es sich erklären, daß man die so offenbare Analogie von Cap. 2, 11 f. unbeachtet lassen konnte.

[1]) Jahrb. für deutsche Theol. 1863. H. 3. S. 521 ff.

[2]) Schriftb. I. S. 350 f.

schieht, von der Wegnahme der feindlichen Waffenrüstung zu verstehen! Freilich meint Hofmann, daß das Medium ἀπεκδύεσθαι nicht mit einem Accusativ der Person verbunden werden könne in der Bedeutung: Jemanden ausziehen, oder berauben, brauche nur in Erinnerung gebracht, nicht bewiesen zu werden; ich vermag indessen nicht einzusehen, weshalb hier nicht dem Medium eine ähnliche Deutung zu Gute kommen solle, wie die, welche Hofmann selbst an einer anderen Stelle (Ephes. 1, 23) dem gleichfalls medialen πληροῦσθαι giebt.[1]) Wir werden also nur ganz allgemein an eine dem göttlichen Willen entgegenstehende Geisterwelt zu denken haben, wie auch überhaupt die in Frage stehende Aussage nicht nur als ein anderer Ausdruck für die Abrogation des Cäremonialgesetzes betrachtet werden kann, sondern eine selbstständigere, ohne Zweifel durch den Hinblick auf die in Colossä aufgetretenen Irrlehrer motivirte Bedeutung behauptet. Auch hier wird uns der Zusammenhang, in welchem sie sich findet, auf das richtige Verständniß hinleiten können. Die in V. 8 gegebene Warnung vor den Irrlehrern wird V. 16 ff. in einer Weise noch einmal wieder aufgenommen, welche eine nicht wohl für zufällig zu haltende Correspondenz mit V. 9 ff. hervortreten läßt. Dem Satze, daß in Christo die ganze Fülle der Gottheit σωματικῶς wohne (V. 9), entsprechen die Worte ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ (V. 17), durch welche das nicht mehr Bindende der äußerlichen Satzungen motivirt wird,[2])

---

[1]) Schriftb. II. 1. S. 539: „Dieselbe Handlung des Erfüllens, welche Eph. 4, 10 lediglich als Handlung an sich mit dem Activ bezeichnet ist, wird hier mit ihrer auf das handelnde Subject bezüglichen Absicht durch das Medium ausgedrückt."

[2]) Hiernach erklärt sich mir das an ersterer Stelle stehende σωματικῶς daraus, daß dem Briefsteller bereits in Gedanken der V. 17 ausgesprochene Gegensatz vorschwebte. Bei der gewöhnlichen Beziehung auf die Leiblichkeit des verklärten Erlösers wird sich ohnehin kaum eine befriedigende Antwort auf die Frage geben lassen, was in diesem Zusammenhange die Erwähnung jener zu bedeuten habe? — wenigstens kann ich eine solche nicht in der Bemerkung Hofmanns erblicken: da die Irrlehrer eine besondere gesetzliche leibliche Heiligkeit gefordert, hätte der Apostel wohl Veranlassung gehabt, die Beschließung des Pleroma in Christo als eine leibliche zu bezeichnen, „um damit zu sagen, welch' eine Vollkommenheit auch des leiblichen Lebens in der Gemeinschaft mit Christo gegeben sei." (Schriftb. II. 1. S. 533 f.) Denn weder ist im Vorangehenden die Irrlehre nach jener speciellen Seite hin charakterisirt, noch ist in den die nächste Begründung der V. 8 ausgesprochenen Warnung

der relativisch angeschlossenen Bezeichnung Christi als κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας (V. 10) die Warnung vor Solchen, die mit Engeldienst umgehen und an dem Haupte, nämlich Christo, nicht festhalten (V. 18 f.) — auf den Satz endlich, daß die Leser in der Taufe den gegenwärtigen Fleischesleib ausgezogen haben, also mit Christo dieser Welt gestorben seien (V. 11), sieht die Frage zurück, wie im Widerspruche hiermit die Colosser sich noch Satzungen untergeben könnten, deren Gültigkeit ein Leben in der gegenwärtigen materiellen Welt zur Voraussetzung habe (V. 20). Wir gewinnen also zunächst zwei in logischer Beziehung zu einander stehende Abschnitte: 1) V. 8—12a, 2) V. 16—22, welche von einander durch die dazwischen tretenden Aussagen V. 12b—15 getrennt sind, und es wird schon von hier aus erhellen, daß den letzteren im Zusammenhange nicht eine gleich selbstständige Bedeutung zukomme. Von ihnen nun schließen sich V. 12b und 13 offenbar auf das Engste an das Vorhergehende an, sofern der Gedanke eines mit Christo Begrabenseins den anderen einer Theilnahme an seiner Auferweckung hervorruft und das Motiv für das Aussprechen desselben ergiebt; nicht gleich unmittelbar liegt die Bedeutung von V. 14 f.[1]) zu Tage, wo den Hauptsatz der für uns in Frage kommende Gedanke V. 15 bildet. Soll dieser indessen in dem angegebenen Zusammenhange nicht völlig abgerissen und unmotivirt dastehen, so wird man ihn nur zu dem Relativsatze V. 10 in eine sachliche Beziehung setzen können. Derselbe läuft grammatisch dem folgenden ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε κ. τ. λ. parallel, sofern er, wie dieser, an das Pronomen αὐτός sich anschließt; nachdem also der Verfasser bei letzterem ausführlicher verweilt hat, sieht er sich offenbar veranlaßt, nachträglich auch noch den zunächst nur ganz kurz hingeworfenen ersteren nach einer Seite hin näher zu erläutern, und zwar thut er dies in der Form,

---

erst abschließenden Worten καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι (V. 10) eine Beziehung auf das leibliche Leben der Leser hervorgehoben; Beides aber wäre erforderlich gewesen, um den an sich schon wenig durchsichtigen Gedanken dem Verständnisse nahe zu bringen.

[1]) Daß V. 14 nicht mit dem Vorangehenden, sondern mit V. 15 zu verbinden sei, scheint mir schon durch den Wechsel des Pronomen angezeigt, und wird auch dadurch bestätigt, daß V. 14 ein wesentlich anderer Zeitpunkt fixirt ist, wie V. 11 ff. Die Verbindung von χαρισάμενος κ. τ. λ. hängt hauptsächlich davon ab, ob man ὑμῖν oder ἡμῖν liest, ist übrigens aber für unseren Zweck gleichgültig.

daß er an den objectiven Grund des in der Taufe Geschehenen als Voraussetzung für das von ihm zu Sagende anknüpft. Damit, daß Gott in der an Christo vollzogenen Vernichtung des Fleischesleibes auch das Gesetz aufgehoben (vgl. dazu Röm. 7, 4), hat er zugleich die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* ihrer Macht beraubt und sie dann in Christo [1]) gleichsam triumphirend als Ueberwundene zur Schau gestellt — ein Gedanke, der sich wohl durch die Vorstellung vermittelt, daß die in der Haft des Gesetzes und der Schuld Befindlichen eben damit unter der Herrschaft widergöttlicher Mächte standen (vgl. Cap. 1, 13). Der nun, durch welchen die Ueberwindung jener Geister geschehen, ist deshalb als der Auferstandene und Erhöhte — denn dieser ist in V. 10 das Subject — das Haupt auch der Geisterwelt, und zwar ist er *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*, sofern auch die widerstrebenden durch ihn unterworfen sind; durch Beides aber begründet sich das Widersinnige einer Verehrung, die sich mit Absehen von dem eigentlichen Haupte, Christo, auf die in Abhängigkeit von ihm stehenden Engel richtet. [2]) Ist es nun aber die Bedeutung des Kreuzestodes

---

[1]) Es scheint mir nämlich das Angemessenste, *ἐν αὐτῷ* V. 15 nicht auf das nur in einem Nebensatze vorkommende Substantiv *σταυρός*, sondern auf Christum zu beziehen, weil sich die Vorstellung des Triumphirens passender auf die dem Kreuzestode folgende Erhöhung, wie an jenen selber anschließt. Schon durch den Versöhnungstod Christi (der freilich überall nicht außer Beziehung zur Auferstehung zu denken ist) hat sich die principielle Ueberwindung der gottwidrigen Geisterwelt vollzogen; indem aber Gott den Erlöser zur himmlischen Herrlichkeit erhöhte, hat er die Ueberwundenen auch feierlich wie im Triumphe als solche dargestellt. Eine treffende Parallele für diesen Gedanken bietet Eph. 4, 8 dar, falls hier eine bestimmte Deutung der Worte *ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* anzunehmen ist.

[2]) In dem angeführten Zusammenhange liegt für mich der sicherste Beweis, daß V. 18 wirklich von einer den Engeln erwiesenen Verehrung die Rede sei, wie überhaupt erst von dieser Annahme aus ein volles Licht auf die nachdrückliche Hervorhebung der Beziehung Christi zur Geisterwelt (1, 16; 2, 10) fällt. Der von Hofmann (Schriftb. II. 2. S. 72) dagegen geltend gemachte Grund — daß nämlich *τ. ἀγγέλων* als Genit. obj. nicht mit zu *ταπεινοφροσύνῃ* gehören, also diesem Begriffe nicht zu seiner unentbehrlichen Näherbestimmung dienen könne — scheint mir ziemlich unerheblich. Denn wenn es doch Hofmann möglich findet, daß V. 23 das nämliche Wort, mit dem voranstehenden *ἐθελοθρησκεία* verbunden, an dem Merkmal der Selbstwilligkeit, welches *θρησκεία* durch diese Zusammensetzung bekomme, Theil habe; so dürfte doch wohl mindestens mit dem gleichen Rechte gesagt werden, daß V. 18 der Begriff durch seine enge Verbindung mit *θρησκ. τ. ἀγγ.* näher bestimmt

Christi, daß nicht nur die Menschheit, sondern auch die dem göttlichen Rathschlusse feindlich gegenüberstehende Geisterwelt ihn, den Auferstandenen, zum Haupte erhalten hat, so wird auch hierin am Sichersten die Erklärung des befremdlichen Gedankens, Cap. 1, 20,

---

werde. Freilich nimmt H. weiter an, daß an ersterer Stelle, mit Streichung des *καί* vor *ἀφειδείᾳ*, dies letztere, zusammen mit den beiden folgenden Bestimmungen, als Apposition zu den beiden Substantiven *ἐθελοθρ.* und *ταπεινοφρ.* aufzufassen sei (S. 72 f.); allein abgesehen von der nicht hinwegzuleugnenden sprachlichen Härte, wird dies dadurch unthunlich, daß die Worte *ἐν ἐθελοθρ. καὶ ταπεινοφρ.* in ihrer Verbindung mit *λόγον ἔχοντα σοφίας* nicht wohl im Sinne eines Tadels genommen werden können, vielmehr offenbar besagen wollen, in wiefern dem gerügten Verfahren der Schein des Löblichen anhafte. Hiernach wird mit *οὐκ ἐν τιμῇ κ. τ. λ.* der (formell allerdings nicht ganz entsprechende) Gegensatz zu *λόγον μὲν ἔχοντα κ. τ. λ.* eintreten (wobei *οὐκ ἐν τιμῇ τινί* der *ἐθελοθρ.* und *ταπ.*, *πρὸς πλησμ. τ. σ.* aber der *ἀφειδεία σώματος* entspricht), so daß vor *ἀφ. σωμ.* allerdings *καί* zu lesen, und der Begriff, ebenso wie der der *ἐθελοθρ.*, im Sinne eines Lobes zu nehmen ist. Was soll man sich übrigens auch unter einer *ταπεινοφροσύνη τῶν ἀγγέλων* denken? Hofmann seinerseits äußert hierüber: „Engelisch nennt der Apostel jene selbstwillige Frömmigkeit, weil sie darin besteht, daß sich der Mensch des Rechtes seiner Leiblichkeit entäußert, und eine engelische Demuth nennt er jene Enthaltung, weil sie darin besteht, daß er sich seines Rechtes auf die für sein leibliches Leben bestimmten Dinge begiebt.“ (S. 73.) Es ist in der That nicht leicht, den Sinn dieser Erklärung richtig zu fassen, in keinem Falle aber kann ich sie für befriedigend halten. Eine „engelische Demuth“ kann nur eine solche sein, wie sie die Engel üben; soll nun von diesen auch gesagt werden, daß sie sich des Rechtes auf die für ihr leibliches Leben bestimmten Dinge begeben? Oder meint etwa die angeführte Erklärung den einheitlichen Begriff *ταπεινοφρ. τ. ἀγγ.* in der Weise auseinander reißen zu können, daß das Hauptwort und die genitivische Näherbestimmung, jedes eine gesonderte Beziehung für sich erhält, daß also von Demuth geredet wird, sofern es sich um das Aufgeben eines Rechtes, von etwas „Engelischem“ hingegen, sofern es sich um das Aufgeben von etwas Leiblichem handelt? Ein solches Verfahren würde wenigstens in keiner Weise gut zu heißen sein. Endlich aber liegt in den unmittelbar angeschlossenen Worten: *ἃ (μὴ) ἑώρακεν ἐμβατεύων* eine sehr deutliche Bestätigung dessen vor, daß allerdings der Verfasser des Briefes einen Engelcultus im Auge habe. Mag man nämlich mit Beibehaltung der Negation den Sinn eines Erforschens übersinnlicher, unbekannter Gebiete, oder mit Streichung derselben den Gedanken gewinnen, daß jene Verführer mit angeblichen Gesichten sich beschäftigten — so paßt dies zu der Annahme einer der Geisterwelt gezollten Verehrung eben so leicht, wie es unter der ausschließlichen Voraussetzung einer von den Irrlehrern geforderten Askese unerklärlich ist — welchen Sinn aber jene Worte sonst noch haben sollten, ist für mich nicht ersichtlich.

von welchem wir ausgingen, zu suchen sein. Denn ἀποκαταλλάττειν τινά heißt: Jemanden aus einem Zustande der Entfremdung und des Gegensatzes zurück bringen, und es ist dieser Begriff ein zunächst so allgemeiner, daß dadurch über die Art und Weise, in welcher dies geschehe, an sich noch nichts entschieden ist. Nach der im Colosserbriefe vorliegenden Anschauung ist Alles zu Christo hergebracht, sofern er thatsächlich das Haupt von Allem geworden, wobei bestehen kann, daß die damit gesetzte Unterwerfung nicht bei Allen in gleicher Weise sich vollzieht. So lange die Geisterwelt, welche hier in Frage kommt, noch autonomisch dem Reiche Gottes entgegenwirkt, findet noch ein thatsächlicher Dualismus Statt; dadurch aber, daß dieser Gegensatz gebrochen, und Alles in Abhängigkeit zu Christo versetzt worden ist — mag dies auch von jenen Geistern in einem wesentlich anderen Sinne gelten, wie von der Kirche — ist Alles in diejenige Stellung zurückgebracht, welche die in der Vollendung hergestellte Einheit des Universums erfordert. So wenig daher das ἀποκαταλλάσσειν einfach dem ἀνακεφαλαιοῦν (Ephes. 1, 10) gleichgesetzt werden darf, so kann doch das letztere mittelbar zur Erklärung des ersteren dienen. Gegen diese Auffassung beweist auch das εἰρηνοποιήσας (Col. 1, 20) nicht nothwendig. Völlig absolut, wie es gesetzt ist, besagt dasselbe nur, daß Gott vermittelst einer Friedensstiftung das All zu Christo hingebracht habe, was auch dann noch seine Gültigkeit behalten kann, wenn jenem Begriff thatsächlich nur eine Beziehung auf die Menschenwelt gegeben wird — es würde hier nur in etwas anderer Form das nämliche Verhältniß Statt finden, welches Cap. 2, 14 f. erkennbar ist. Sofern nämlich der Kreuzestod Christi in Verbindung mit seinem Eintritte in ein neues Leben ideell bereits das ganze Heilswerk als ein vollendetes in sich schließt, kann man sagen, Christus sei dadurch ideell schon in diejenige Stellung zum All eingetreten, welche er am Ende der Geschichte in realer Wirklichkeit besitzen wird.[1]) — Ich verkenne nicht, daß das im Voranstehenden Ausgeführte kaum alles Befremdliche gehoben haben dürfte — eine völlige Klarheit wird sich über einen Gedankenkreis, hinsichtlich dessen uns jede weiteren Anhaltspunkte

---

[1]) Vgl. Huther, Comment., S. 133: „Es ist, wenn von der Versöhnung der Welt die Rede ist, eine ideale und eine geschichtliche Betrachtungsweise zu unterscheiden.“

mangeln, überall schwerlich gewinnen lassen — dennoch scheint mir das Gesagte den einfachsten Schlüssel für jene vielgewendete Aussage darzubieten.

Wir werden uns überzeugt haben, daß die Ausdehnung, welche Col. 1, 20 dem geschichtlichen Heilswerke Christi gegeben ist, nicht nur keine veränderte Auffassung der Art und Weise desselben voraussetzt, sondern sich auch bestimmt an den 1 Cor. 15, 24 ff. ausgeführten Gedanken anlehnt. Dennoch läßt sich nicht verkennen, daß jene betonte Zusammenfassung des Irdischen mit dem Himmlischen, der Gemeinde mit dem All überhaupt, wie sie der Colosser- und Epheserbrief darbieten, in dieser Form eine Eigenthümlichkeit derselben bezeichnet, welche den allgemein anerkannten älteren Briefen des Apostels nicht ebenso zugesprochen werden kann. Das geflissentliche Verweilen in den überirdischen Regionen erklärt sich nun freilich, was den Colosserbrief anlangt, unschwer aus einer Bezugnahme auf die in jener Gemeinde aufgetretene Irrlehre; aber einmal liegt keine ersichtliche Berechtigung vor, dies Motiv auch für den Epheserbrief geltend zu machen, andererseits scheint auch dort das Zurückgehen auf eine rein zufällige und momentane Veranlassung nicht auszureichen, wenn dieselbe nicht einer bereits eingeschlagenen Richtung des religiösen Denkens bei dem Verfasser begegnete. Nehmen wir dies Letztere an, so würde an sich freilich denkbar sein, daß die ausdrückliche Ausdehnung des Heilswerkes auch auf die Geisterwelt sich auf ein schärferes Hervortreten des vorirdischen Seins Christi zurückführte, daß also mit a. W. aus der kosmischen Stellung des Präexistenten auf eine kosmische Bedeutung seines geschichtlichen Heilsmittlerthums geschlossen wäre. Thatsächlich indessen stimmt diese Annahme nicht mit dem über den inneren Zusammenhang von Col. 1, 16 ff. Bemerkten; aber auch ein Blick auf Ephes. 1, 20 ff. (vgl. auch Phil. 2, 9 ff.) macht es mehr als wahrscheinlich, daß für jenen Gedanken vielmehr die Anschauung von dem nachirdischen oder verklärten Erlöser maßgebend sei. Wird nämlich einmal die Würdestellung des Auferstandenen als eine uneingeschränkte, allumfassende gedacht, daneben aber die Bedingtheit dieser Stellung durch den Heilswerth desselben festgehalten, so liegt es nahe, auch diesem letzteren den nämlichen Umfang zu geben, um so mehr, als auch nach einer anderen Seite hin die Prämisse hierfür vorhanden ist. Denn freilich ist jene Erweiterung nicht auf dem Wege einer bloßen Addition vollzogen

worden, sondern von dem Glauben aus, daß, wie überhaupt die Menschheit der Mittelpunkt aller Geschichte, so auch die Vollendung der Gemeinde die Vollendung der Welt überhaupt sei. Dieses Verhältniß der Gemeinde oder Kirche zum Weltganzen liegt sehr klar in der zuletzt angezogenen Stelle Ephes. 1, 22 f. ausgesprochen. Hier sind neben einander gestellt die Sätze, daß Gott Christo, dem zur Rechten Gottes Erhöhten, Alles unterworfen, und daß er ihn der Kirche zum Haupt gesetzt; daß dies aber wiederum die Bedeutung habe, Alles in Abhängigkeit von dem Verhältnisse Christi zur Gemeinde selber zu setzen, geht aus der Bezeichnung derselben als *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου* deutlich genug hervor, wonach zu der Kirche als dem eigentlichen Centralpunkte sich alles Uebrige nur wie die peripherische Außenseite verhält.

In allem Diesen ist nichts enthalten, was sich nicht bestimmt auf der sonst nachweisbaren Linie der Paulinischen Denkweise hielte, oder zu welchem nicht in dieser bereits alle Voraussetzungen vorhanden wären. Daß dieselbe hier aber allerdings eine Weiterentwicklung erfahren habe, läßt sich auch an der Bestimmtheit erkennen, mit welcher Christus als Weltziel bezeichnet wird.[1]) Es mag auf den ersten Blick als eine kleinliche Art der Kritik erscheinen, wenn in dem Satze, daß Alles nicht nur durch Christum, sondern auch zu Christo geschaffen sei, eine Differenz mit der Anschauungsweise der älteren Briefe erblickt worden ist.[2]) Aber zunächst wird man es schon nicht für rein zufällig halten können, daß 1 Cor. 8, 6 Paulus mit Beeinträchtigung des formalen Parallelismus es vermeidet, von dem *κύριος* zu sagen *ἡμεῖς εἰς αὐτόν*, sondern, wie er Gott als Urquell auf der einen und als Ziel des Alls auf der anderen Seite bezeichnet, so dem Herrn die zwischen beiden Bestimmungen liegende Bedeutung des Vermittlers zuweist. Nun wird man es freilich ohne Zweifel als die Anschauung auch der späteren Briefe bezeichnen müssen, daß im völlig absoluten Sinne nur Gott selber es sei, zu welchem alle Dinge geschaffen, und der erwähnte Unterschied könnte daher auch so noch als ein verschwimmender erscheinen, wenn nicht die Thatsache, daß im Epheserbriefe

---

[1]) Vgl. auch Weiß, Neutest. Theol. S. 456.

[2]) Mayerhoff, Der Brief an die Col. kritisch geprüft. S. 69 vgl. auch Köstlin, Joh. Lehrbegr. S. 356 f. Baur, Neutest. Theol. S. 257.

wenigstens mit ausdrücklichen Worten eine ewige Herrschaft Christi gelehrt wird, eine hiermit in offenbarem Zusammenhange stehende greifbarere Differenz darböte. Denn wollte man auch darüber rechten, ob unter der *βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ* (5, 5) das zukünftige Herrlichkeitsreich, oder, wie Col. 1, 13 die *βασιλεία* unzweifelhaft gemeint ist, ein schon gegenwärtig in der Gemeinde vorhandenes zu verstehen sei; so dehnt doch unleugbar 1, 21 die mit der Auferweckung gewonnene Herrscherstellung Christi auch über den zukünftigen Aeon aus,[1]) und es würde hierin ein Widerspruch mit 1 Cor. 15, 24 ff. auch dann noch bestehen bleiben, wenn an letzterer Stelle von einem mit der Parousie beginnenden Reiche die Rede wäre. Denn da das eigentliche *τέλος* hiernach doch erst an das Ende dieses Reiches fallen würde, so könnte das letztere seinerseits nur als die Schlußperiode des gegenwärtigen Aeon betrachtet werden, und die Parousie würde also nicht mehr den Gränzpunkt beider Weltzeiten bezeichnen. Kann darum nach der Anschauungsweise der älteren Briefe zwar insofern Christus das Ziel der Menschheit genannt werden, als er das Urbild des in ihr zu Verwirklichenden darstellt, so hört doch mit der erreichten Vollendung jede specifische Stellung desselben auf, und die bis dahin von ihm behauptete wird eben dadurch auf den Werth einer zeitlich begränzten Vermittlung herabgesetzt; umgekehrt sieht man leicht, daß bei der Annahme einer auch im Zustande der jenseitigen Vollendung fortdauernden Würde Christi in einem ganz anderen Sinne derselbe als Ziel der Menschheit wie der Welt überhaupt betrachtet werden kann. Liegt demnach hier ein Schritt über die Christologie der älteren Briefe hinaus unzweifelhaft vor, so ist eine Modification der Anschauungsweise auch an einem anderen Punkte noch zu beobachten, dessen Zusammenhang mit dem eben Bemerkten freilich nicht unmittelbar sich zu erkennen giebt. Nehmen wir die Briefe an die Colosser und an die Epheser zusammen, wozu ihre allgemein

---

[1]) Allerdings tritt hier ja die Untergebung aller Dinge unter Christum als eine gesonderte Aussage neben den Satz von seiner Erhöhung über alle Gewalt u. s. w., und nur diese letztere ist ausdrücklich auf den gegenwärtigen und zukünftigen Aeon ausgedehnt. Sachlich aber ist jene Alles überragende Stellung, welche noch dazu als ein Sitzen zur Rechten Gottes bezeichnet wird, doch offenbar nur als ein, wie immer bestimmtes, Herrschaftsverhältniß der Welt gegenüber zu denken, jedenfalls ist die Ausdrucksweise mit einer Anschauung, wie sie 1 Cor. 15, 24 ff. vorliegt, nicht wohl verträglich.

anerkannte Verwandtschaft zu berechtigen scheint, so tritt leicht hervor, nicht nur, daß eine in die Augen fallende Eigenthümlichkeit derselben in dem wiederholt angewandten Begriffe des πλήρωμα liegt, sondern auch, daß dieser letztere in wesentlicher Hinsicht die Bedeutung behauptet, welche innerhalb der früher dargestellten Lehre des Apostels dem Begriffe des πνεῦμα zukommt. Bekanntlich hat Baur in der Anwendung jenes Ausdruckes eine der mehrfachen Spuren gnostischen Gepräges gefunden, welche unsere Briefe kennzeichnen sollen, sofern nämlich nach ihm auch der darin beschlossene Begriff kein wesentlich anderer ist, wie derjenige, welcher innerhalb der gnostischen Systeme damit verbunden wird. Wie nämlich in diesen das Pleroma als der Inbegriff der aus dem Urgrunde oder βῦθος emanirenden Aeonenreihen dasjenige bezeichne, wodurch sich das Absolute mit seinem bestimmten Inhalte erfülle (d. h. seinen zunächst nur in abstracter, ideeller Einheit vorhandenen Inhalt in immer concreteren Besonderungen aus sich heraus setze); so sei auch in unseren Briefen Christus das Pleroma Gottes, weil in ihm der an sich seiende Gott aus dem abstracten Sein heraustrete und zur Fülle concreten Lebens sich aufschließe, nur mit dem Unterschiede, daß, was bei den Gnostikern in eine Mehrheit von Aeonen auseinander gelegt, hier in den einen Christus zusammengefaßt sei.[1]) Es würde nun zunächst schon nicht ganz genau sein, zu sagen, daß in unseren Briefen Christus gradezu als das πλήρωμα Gottes bezeichnet werde; indessen ist hierauf allerdings kein entscheidendes Gewicht zu legen, da sachlich Christus in dem nämlichen Sinne das Pleroma Gottes heißen könnte, wie die Kirche ihrerseits das Pleroma Christi heißt. Um so mehr aber ist darauf hinzuweisen, daß jene Auseinandersetzung den Inhalt der im Colosser- und Epheserbriefe an den Begriff des Pleroma sich anschließenden Vorstellung in einer ganz willkührlichen Weise verkehrt. Denn wenn nach jener Gott selbst als der Erfüllte, Christus dagegen als der Erfüllende erscheint, so findet nach dieser vielmehr das Umgekehrte Statt, daß nämlich Christus Gott gegenüber der von ihm Erfüllte, und nur der Gemeinde gegenüber selbst der Erfüllende ist. Das erstere Verhältniß ist in keinem Falle ein anderes, wie das, welches zwischen der Gemeinde und Christo Statt findet, erstere aber ist ganz unzweifelhaft als die

---

[1]) Paulus II, S. 12 ff. Neutest. Theol. S. 257 ff. Christ. S. 320 f.

Form gedacht, welche den in Frage stehenden Inhalt in sich schließt. Denn auch Ephes. 1, 23 wird man nicht so erklären dürfen, als ob die Kirche als das Christum Erfüllende vorgestellt würde, so daß etwa zu übersetzen wäre: die Füllung dessen, der sich mit Allem in Allem erfüllt.[1]) Allerdings heißt πλήρωμα zunächst das, was eine bestimmte Form als Inhalt anfüllt; ebenso klar aber beweist die Analogie von 3, 19; 4, 13 vgl. mit V. 10, daß die Gemeinde das Pleroma Christi als von ihm erfüllte, nicht umgekehrt als ihn mit seinem bestimmten Inhalt erfüllende heißt. Man braucht sich, um dies zurecht zu legen, gar nicht auf die Beispiele zu berufen, in welchen angefüllte Gegenstände selber als πληρώματα bezeichnet werden — eine Erklärung, die wenigstens 3, 19, durch das hinzugefügte πᾶν unzulässig wird — sondern wird nach Analogie der eben genannten Stelle das Wort einfach im Sinne von „Fülle" zu nehmen haben, welcher unzweifelhaft 1, 19; 2, 9 geboten ist; der Gebrauch des Mediums πληρούμενος aber dürfte sich am Richtigsten durch eine Rückbeziehung der Handlung auf das handelnde Subject erklären lassen.[2]) Das Pleroma Christi bezeichnet die Wesensfülle desselben, die Totalität der in ihm beschlossenen Kräfte u. s. w.; in dem Maaße nun als Christus diese Fülle der Gemeinde durch Mittheilung zu eigen giebt, tritt an derselben das Pleroma in die Erscheinung, stellt sie es in sich dar, so daß sie von diesem Gesichtspunkte aus in ihrer einheitlichen Vollendung als die verkörperte Fülle des in Christo Beschlossenen selber bezeichnet werden kann.[3]) Es ist also, auf das Verhältniß

---

[1]) Nach Schwegler, Krit. Miscellen zum Epheserbrief 8. (Nachapost. Zeitalt. II, S. 384), soll πλήρωμα hier durch complementum übersetzt werden, und dem Gedanken das Bild der Ehe zu Grunde liegen — eine Auffassung, die schon daran scheitert, daß Schwegler selbst sich genöthigt sieht, das Participium πληρούμενος in dem von dieser Richtung abweichenden, gewöhnlichen Sinne des Erfüllens zu nehmen. Denn allerdings würde die Uebersetzung: „der sich durch Alles in Allem ergänzt", einen ziemlich seltsamen Gedanken ergeben. Auf der anderen Seite aber können die Worte nicht bloß, wie Schwegler will, dem Vorhergehenden als ein „Correctiv" beigefügt sein, sondern tritt doch wohl klar genug hervor, daß die Bezeichnung der Kirche als πλήρωμα Christi genau der Bezeichnung dieses Letzteren als πληρούμενος entspricht; dem Substantiv muß daher die dem Verbum zukommende Bedeutung zu Grunde liegen.

[2]) Vgl. Hofmann, Schriftb. II, 1. S. 539.

[3]) Vgl. auch Harleß, Comment. S. 139.

Christi zu Gott gesehen, der Gedanke der absoluten Immanenz des Letzteren in dem Ersteren, welcher in der Verwendung des Begriffes πλήρωμα zum bestimmten Ausdrucke kommt (Col. 1, 19; 2, 9), und auch dieser hat wesentlich die Bedeutung einer religiösen Werthbestimmung, wie dies besonders klar Col. 2, 9 f. hervortritt. Nur die verhängnißvolle Leichtigkeit in der That, mit welcher sich Baur ursprünglich religiöse Anschauungen in speculative Gedankenreihen umsetzen, konnte es ihm möglich machen, hier den ganz abstracten Begriff einer Selbstverwirklichung des Absoluten zu finden. Wie nun in den früheren Briefen der Begriff des πνεῦμα, so vermittelt in den unserigen der des πλήρωμα in Einem sowohl die Wesensgemeinschaft Christi mit Gott, wie die Wesensgemeinschaft der Gläubigen mit ihm; die Fülle der Gottheit, welche in Christo wohnt (Col. 1, 19; 2, 9), ist nicht verschieden von dem πλήρωμα θεοῦ, zu welchem die Gemeinde von ihm erfüllt wird (Ephes. 3, 19), und eben deshalb, weil die erstere in Christo wohnt, sind die Gläubigen in ihm Erfüllte (Col. 2, 9). Es ist Willkühr und verwischt die Eigenthümlichkeit dieser ganzen Anschauung, wenn man hier den einheitlichen Begriff des πλήρωμα in einen ontologischen und einen charismatischen gespalten hat —[1]) ein Verfahren, das im Grunde doch nur auf ein dogmatisches Motiv sich zurückführt. Der Begriff des πλήρωμα ist nirgend, sei es ein bloß metaphysischer, sei es ein bloß ethischer, sondern beides in derselben Untrennbarkeit verbunden, wie dies von dem Begriffe des πνεῦμα gilt,[2]) und der Unterschied, der auch so zwischen Christo und den Gläubigen Statt findet, ist nur darin zu suchen, daß, während Jenem die Fülle der Gottheit unmittelbar von Gott her, sie Diesen mittelbar durch Christum, oder als Fülle Christi innewohnt. Wie ferner nach dem früher Ausgeführten der Auferstandene es ist, welcher für den Glauben als τὸ πνεῦμα in Betracht kommt, so ist auch nach unseren Briefen die dem Wohnen der göttlichen Wesensfülle in Christo entsprechende Wirksamkeit desselben als Folge seiner Erhöhung zum Himmel gedacht. Denn auch Ephes. 4, 10 kann der Finalsatz ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα nur an das unmittelbar vorhergehende Participium, nicht aber an das καταβαίνειν und ἀναβαίνειν zugleich angeschlossen werden in

---

[1]) Vgl. Meyer zu Col. 1, 19; 2, 9 f.

[2]) Vgl. Ernesti, Ursprung der Sünde I, S. 220 ff.

dem Sinne, daß Christus, um Alles mit seiner Wirksamkeit zu erfüllen, das ganze Universum nach seiner äußersten Tiefe, wie nach seiner äußersten Höhe durchmessen habe [1]) — eine Erklärung, welche die Beziehung des 9ten Verses auf den descensus ad inferos voraussetzt. Abgesehen davon, daß die zu Grunde gelegte Psalmstelle V. 8 die Ertheilung von Gaben an die Menschen (von welcher freilich der Urtext nichts weiß) nur an die Auffahrt zur Höhe anknüpft, so kann auch, rein sprachlich betrachtet, V. 10 nicht den angegebenen Sinn haben. Derselbe besagt nämlich nicht, daß Christus sowohl niedergestiegen, wie aufgefahren sei, sondern will vielmehr, in Abhängigkeit von dem Inhalte des 9ten Verses, die Identität des καταβάς mit dem ἀναβάς der Psalmstelle hervorheben, dies aber wiederum nur zu dem Zwecke, um die Beziehung der letzteren auf Christum zu begründen. Die Auffahrt zur Höhe setzt (zwar nicht an sich, wohl aber in dem bestimmten Falle, daß das in Frage stehende Subject als ein an sich überirdisches gedacht ist) ein vorhergegangenes Hinabsteigen voraus (V. 9), eben der also, von welchem dies letztere ausgesagt werden kann, ist der ἀναβάς der angeführten Psalmstelle (V. 10), Christus also ist es, welcher vom Himmel herniederkam, um darnach den Himmel wieder einzunehmen. [2]) Daß in diesem Zusammenhange die Beziehung der Worte ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα auf den ganzen voranstehenden Satz überall keinen verständlichen Sinn ergeben würde, leuchtet ohne Weiteres ein, sie können also nur an ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν angeschlossen werden. Damit ist aber zugleich der Annahme, daß V. 9 auf den descensus ad inferos gehe, ihre Grundlage entzogen. Denn zunächst — was sollte man sich noch als Motiv dieser Bezugnahme denken, oder

---

[1]) Baur, Paulus II, S. 19 f. vgl. auch Meyer z. St.

[2]) Vgl. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten. Bern, 1853, S. 80 ff. Gegen den Einwand Rückert's (Comment. S. 180), daß eine solche Argumentationsweise durchaus gegen den Geist der Apostel sei, verweist derselbe mit Recht auf Stellen, wie Apostelgesch. 2, 26; 13, 35 ff.; hingegen könnte man dem anderweitig erhobenen Bedenken, daß ja auch von Gott selber im Alten Test. ein καταβαίνειν ausgesagt werde, sonach die Beweisführung logisch unbefriedigend sei (Meyer), vorwerfen, daß sie einen geschichtlich nicht gerechtfertigten Maaßstab der Beurtheilung anlege. Den Hauptbeweis für die Richtigkeit der im Texte vorgetragenen Auffassung sehe ich in der Unmöglichkeit, Sinn und Zusammenhang von V. 9 f. in ungezwungener Weise auf einem anderen Wege zu erklären.

wodurch glaubt man einen Zusammenhang derselben mit dem sonstigen Inhalte der Stelle oder dem Vorangehenden begründen zu können? Beruht doch auch die Vermuthung, daß der Verfasser durch die erste Hälfte seines Citates auf die Idee der Höllenfahrt gebracht sei,[1]) auf der unhaltbaren Voraussetzung, als ob das ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν von ihm auf die Befreiung der im Hades gefangenen Seelen durch Christum bezogen sein könne.[2]) Vor Allem aber scheint mir dies zu beachten: daß die Auffahrt zum Himmel, auf Christum angewandt, sein Herabsteigen auf die Erde, d. h. seine Menschwerdung voraussetze, ist freilich unmittelbar verständlich, um so weniger hingegen läßt sich einsehen, wie in jener an sich bereits der Gedanke der sogen. Höllenfahrt beschlossen sein solle, man müßte denn Christum unmittelbar vom Himmel in den Hades hinabsteigen lassen. Der Grund, daß der Ausdruck τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς sowohl an sich, wie wegen des offenbaren Gegensatzes zu ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν nur an die tiefsten, unterirdischen Regionen denken lasse, kann in beider Hinsicht nicht als stichhaltig betrachtet werden. Gegen Ersteres ist erwidert worden, daß der Hebräische Ausdruck תחתיות הארץ, den der unserige wiedergeben soll, nicht nur selber Jes. 44, 23 seiner Bedeutung nach streitig sei,[3]) sondern — was wesentlicher ist — von der LXX stehend durch den Superlativ τὰ κατώτατα τῆς γῆς übersetzt werde, wogegen an unserer Stelle der Comparativ sich unschwer aus dem in der Höhe genommenen Standpunkte erklärt.[4]) Was aber das Letztere betrifft — warum muß jener

---

[1]) Vgl. Baur, a. a. O. S. 19.

[2]) Wie unpassend würde jene Befreiung als ein αἰχμαλωτεύειν bezeichnet sein! Will man den Worten eine bestimmte Beziehung geben, so liegt es ohne Zweifel am Nächsten, an die Ueberwältigung der ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι (Col. 2, 15) zu denken, dies aber würde grade nicht auf die Idee der Höllenfahrt führen, da nach dem Epheserbriefe vielmehr die überirdischen Regionen als Stätte der Geisterwelt vorgestellt werden (vgl. 3, 10; 6, 12; 2, 2). Doch ist allerdings fraglich, ob eine bestimmte Deutung jener Worte von dem Verfasser überall beabsichtigt sei, und dieselben nicht etwa nur der Vollständigkeit und Kenntlichkeit des Citates wegen von ihm mit angeführt werden.

[3]) Vgl. Harleß, Comment. S. 363.

[4]) Treffend bemerkt in dieser Hinsicht Güder (a. a. O. S. 85): „Sein Emporsteigen wird durch irgend ein Maaß vorausgegangenen Hinabgestiegenseins bedingt; ist er zum Himmel aufgestiegen, so muß er vorher zu irgend einer Region, welche niedriger als der Himmel vorgestellt wird, niedergestiegen

Gegensatz durchaus ein beabsichtigter sein? und, war er beabsichtigt, warum wurden nicht die beiden Gegensätze wirkungsvoll in einen Satz zusammengedrängt, statt sie, wie thatsächlich geschieht, auf zwei coordinirte Aussagen zu vertheilen? Nur dann, wenn die Erfüllung des Alls gleichmäßig von dem καταβαίνειν und dem ἀναβαίνειν sich abhängig machen ließe, würde man genöthigt sein, in dem Ausdrucke τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς die Bezeichnung eines dem ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν entsprechenden äußersten Endpunktes zu erblicken, während in dem entgegengesetzten, thatsächlich vorliegenden Falle diese Nöthigung von selber wegfällt. Es liegt also an unserer Stelle üllerall kein anderer Gedanke vor, wie an der früheren Cap. 1, 20 ff. Auch nach dieser ist Christus ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος dadurch, daß er als der Auferstandene sich zur Rechten Gottes gesetzt hat; es geht dies sehr bestimmt aus dem Verhältnisse der einzelnen Satztheile von V. 22 f. hervor, denn wie die Bezeichnung der Kirche als πλήρωμα Christi dem Satze, daß ihn Gott der Kirche zum Haupt gegeben, so entspricht die Bezeichnung Christi als ὁ τ. πάντα ἐν π. πληρ. dem anderen, daß ihm Alles untergeben sei, dies aber wiederum hat bei seiner Erhöhung Statt gefunden. Daß ferner jenes πληροῦν selber nicht als ein räumliches, extensives Erfüllen, sondern als eine dynamische Durchdringung des All zu denken sei, ergiebt sich leicht; steht doch Ephes. 4, 10 das πληρῶσαι τὰ πάντα in offenbarer Beziehung zu den Gaben, die von dem Auferstandenen her der Gemeinde zufließen, und wird ebenso 3, 19 das Erfülltwerden dieser Gemeinde auf ihre innerliche Erfahrung der alle Erkenntniß übersteigenden Liebe Christi zurückgeführt. Hiernach muß das πληροῦν von Seiten des Erlösers zugleich, wie Hofmann richtig gesehen hat, als ein fortschreitender Proceß gedacht werden;[1]) denn daß dies nicht nur eine zwischen die Zeilen hineingelesene Beschränkung sei,[2]) kann schon ein Blick auf Ephes. 4, 13; 3, 19 lehren. Kommt die Gemeinde erst allmählig hinan zu dem vollen πλήρωμα Christi, welches nichts Anderes als das πλήρωμα Gottes selber ist, so kann auch Christus nur

---

sein, ohne daß sich aus der Prämisse mit Nothwendigkeit der bestimmte Ort ergäbe, der aber, wie anderswoher gewußt wird, die Erde ist." Vgl. auch Winer, Grammatik. 6. Aufl. S. 470.

[1]) Hofmann, Schriftbew. II, 1. S. 539.

[2]) Wie Lechler (Das apostol. und nachapostol. Zeitalter. S. 87) meint.

in einem fortschreitenden Werden seine Gemeinde erfüllen, und was von seinem Verhältnisse zu ihr gilt, wird auch von seinem Verhältnisse zum Weltganzen überhaupt gelten. Auch von hier aus ergiebt sich mithin der nicht metaphysisch, sondern religiös bestimmte Charakter dieser ganzen Anschauung. Nicht daß Christus absolutes Princip alles Seins, sondern daß er der verklärte Herr der Kirche sei, im Zusammenhange mit welchem die Gemeinde die vollgültige Gewähr ihr eigenen Vollendung habe, ist der Grundton solcher Ausführungen. Dazu wohnt ihm die göttliche Wesensfülle in ihrer Ganzheit inne, und weil die Gemeinde auf Erden im Zusammenhange des Weltganzen steht, dessen Vollendung ihre Vollendung ist, muß auch dieses ihm unterworfen sein, und die Mittheilung seiner Fülle an jene kann nicht Statt haben, ohne daß er kraft seiner überweltlichen Hoheit das All überhaupt dynamisch durchdränge.

In wiefern nun das Hervortreten des Begriffes πλήρωμα mit der vorgeschrittenen Anschauung von der Herrschaft Christi zusammenhänge, wird eine Reflexion auf das früher hinsichtlich der älteren Briefe gewonnene Ergebniß erkennen lassen. Sofern hier der Gegensatz von Geist und Fleisch auch die Christologie in erkennbarer Weise bedingt, ist dieselbe wesentlich von der Grundlage anthropologischer Voraussetzungen aus gebildet; was der Erhöhte in sich darstellt, ist eben die vollendete Menschheit, oder das, was in jedem Gläubigen dereinst zur Verwirklichung kommen soll — ist dies erreicht, so hat sich damit der gegenwärtig bestehende Unterschied zwischen dem Erlöser und den Erlösten thatsächlich ausgeglichen, und für das auf diesen Unterschied gegründete Verhältniß bleibt in Folge dessen kein Raum mehr. Es läßt sich nun freilich, an sich betrachtet, auch innerhalb der vollendeten Menschheit eine centrale Stellung Christi dadurch denkbar machen, daß die Idee eines in sich gegliederten Organismus auf jene angewandt wird, und in der That ist auch den älteren Briefen dieser Gesichtspunkt für die irdische Gemeinde in ihrer Beziehung auf den Erlöser keineswegs fremd (vgl. Röm. 12, 5 ff.; 1 Cor. 12, 12 ff.). Wie aber die Heilslehre des Apostels doch wesentlich im Hinblicke auf das subjective Bewußtsein des Einzelnen gebildet ist, so ist auch die Grundanschauung von Christo als vollendetem Geistwesen nach Maaßgabe dieser Eigenthümlichkeit gewonnen, und erweist sich in Folge dessen nicht als geeignet, einen Unterschied

zwischen Christo und den einzelnen Gläubigen auch für das Stadium der Vollendung noch festzuhalten. Wenn nun in den Briefen an die Epheser und die Colosser Christus mit Vorliebe als absoluter Inhaber der ihm einwohnenden göttlichen Wesensfülle angeschaut wird, so ist damit freilich in rein sachlicher Hinsicht Nichts ausgesagt, was sich nicht aus der Vorstellung Christi als des πνεῦμα folgern ließe; unleugbar aber ist damit die christologische Formel aus der ausschließlichen Bedingtheit durch jene anthropologischen Grundbegriffe losgelöst und auf einen andersartigen Ausdruck gebracht, der sich freilich sachlich wieder auf das Engste an die Bezeichnung Christi als Bild Gottes und Träger der göttlichen δόξα (2 Cor. 4, 4 ff.) anschließt. Weiter aber ist der Begriff des πλήρωμα insofern bedeutungsvoll, als er unmittelbar die Vorstellung einer Mannichfaltigkeit einzelner Momente in sich schließt, welche in einer Totalität befaßt sind, wogegen von dem Begriffe des πνεῦμα dies nicht gesagt werden kann, und es trifft hiermit zusammen, daß die Kirche in ihrem Verhältnisse zu Christo ohne Zweifel noch schärfer und geflissentlicher unter den Gesichtspunkt organischer Gliederung gerückt ist, wie dies in älteren Briefen Statt findet. Wenn daher von jedem einzelnen Gläubigen in seiner Vollendung gesagt werden kann, daß er ein Geistwesen geworden sei, wie dies der auferstandene Christus ist, so liegt es umgekehrt bei dem Begriffe des πλήρωμα nahe, zu sagen, daß streng genommen nur die verklärte Gemeinde als solche dasselbe in derjenigen Totalität darstelle, wie es in anderer Weise Christus in sich darstellt. Insofern also ist jener Begriff geeignet, auch für den Zustand der erreichten Vollendung eine überragende Bedeutung Christi im Vergleiche zu allen Einzelnen als solchen zu fixiren (man beachte hierfür das betonte πᾶν Col. 1, 19; 2, 9), und es ergiebt sich von diesem Gesichtspunkte aus ohne Schwierigkeit, daß die Gemeinde für alle Zeit ihre Einheit in der organischen Beziehung auf den besitze, welcher selbst die ihr innewohnende Gottesfülle in sich zu einer Einheit zusammenfaßt. Hiermit hängt es zusammen, daß auch die kosmischen Beziehungen Christi ausdrücklicher in den Vordergrund treten, da in demselben Maaße, in welchem die Kirche selbst als eine organische Totalität für das Bewußtsein hervortrat, auch auf die Beziehung des Gottesreiches zum Weltganzen ein schärferes Licht fallen mußte. Der Satz, daß zu Christo Alles geschaffen sei, ergiebt sich von hier aus

leicht als eine Combination seiner bleibenden Stellung zur Gemeinde mit der centralen Bedeutung, welche dieser letzteren ihrerseits zugeschrieben wird.

Ist in dem zuletzt Ausgeführten ohne Zweifel eine Weiterbildung der früher dargestellten Christologie des Apostels zu erkennen, so tritt andererseits die bestimmte Continuität mit derselben auch darin hervor, daß der Gedanke an ein rein innergöttliches Verhältniß, wie es die spätere Trinitätslehre statuirt, dem Colosser- und Epheserbriefe nicht minder, wie den früheren Briefen fremd ist. Auch der Satz, daß in Christo die ganze Fülle der Gottheit wohne, deckt sich nicht mit der Annahme einer göttlichen Natur in dem dogmatisch herkömmlichen Sinne des Wortes, soweit dadurch etwas der Menschheit als solcher schlechthin nicht Mittheilbares bezeichnet wird. Zwar findet, auf die Art der Einwohnung gesehen, ein wesentlicher Unterschied Statt zwischen Christo und den Gläubigen, sofern diese letzteren die göttliche Wesensfülle nur als Fülle Christi besitzen; aber auch dieser Unterschied darf nicht schlechthin als ein solcher zwischen ursprünglich Vorhandenem und Gewordenem bezeichnet werden, da auch Christo das Pleroma nicht in eben dem Sinne zukommt, in welchem es Gott selber eignet. Nicht ein innergöttlicher Proceß, etwa eine wesensnothwendige Selbstobjectivirung, sondern das Wohlgefallen oder der Rathschluß Gottes ist Ursache, daß die Fülle der Gottheit in Christo wohnt. Col. 1, 19. Denn dagegen, daß an dieser Stelle der Ausdruck πᾶν τὸ πλήρωμα vielmehr das All, oder die Gesammtheit dessen bezeichne, was sogleich unter τὰ πάντα zusammengefaßt wird,[1]) scheint mir nicht weniger, wie Alles zu sprechen. Müßte man schon fragen, aus welchem Grunde hier statt des sonst in dem ganzen Abschnitte gebrauchten Ausdruckes τὰ πάντα ausnahmsweise der andere und zwar befremdende πᾶν τὸ πλήρωμα eintrete (denn die Vorstellung des Einheitlichen und Geschlossenen drückt auch die Verbindung von πάντα mit dem bestimmten Artikel aus); so steht noch mehr auf der anderen Seite der Umstand entgegen, daß, wo sonst πλήρωμα im Colosser- und Epheserbriefe sich findet, dasselbe überall die göttliche Wesensfülle als eine sei es Christo, sei es

---

[1]) Hofmann, Schriftbew. II, 1. S. 29 f. 358 f., auch Holzhausen, Tüb. Zeitschrift für Theol. 1832. H. 4. S. 242, wogegen Schleiermacher (a. a. O. S. 529) an die vereinigte Gesammtheit der Juden und Heiden denkt, mit sehr unzeitiger Berufung auf Röm. 11, 12. 25.

den Gläubigen innewohnende bezeichnet (Col. 2, 9; Ephes. 1, 23; 3, 19; 4, 13; ausgenommen ist nur Ephes. 1, 10: *πλήρωμα τῶν καιρῶν*). Namentlich aber ist die Analogie unserer Stelle zu Cap. 2, 9 eine so hervortretende, daß eine Erklärung jener aus dieser doch unmöglich als Willkühr bezeichnet werden kann, um so weniger, als an ersterer schon die Verbindung mit *κατοικεῖν ἐν* für sich genommen keine andere Auffassung zuläßt. Denn von einem „Wohnen" der Welt in Christo zu reden, widerspricht allem sonstigen, nicht nur Paulinischen, sondern überhaupt neutestamentlichen Sprachgebrauch, welcher nur umgekehrt von einem Wohnen Christi in den Gläubigen oder der Welt etwas weiß; auch Ephes. 2, 14—16, worauf Hofmann sich beruft, ist weit entfernt, dafür eine wirkliche Analogie darzubieten. Denn wenn es z. B. V. 15 heißt, Christus habe Juden und Heiden in sich zu einem neuen Menschen schaffen wollen, so ist hier das *ἐν ἑαυτῷ* in einem analogen Sinne gemeint, als in welchem etwa von einem *ἀποθανεῖν* oder *ἐγερθῆναι ἐν Χριστῷ* geredet werden kann, nicht aber ist Christus als der „Ort" gedacht, in welchem sich die geeinte Menschheit befindet. Von einem Wohnen der letzteren in ihm zu reden, würde also auch diese Stelle nicht berechtigen; nach ihr ist Christus selbst der neue Mensch, in welchem der Unterschied von Heide und Jude aufgehoben ist, wogegen er Col. 1, 19 gleichsam als das Gefäß von dem All als dem ihn erfüllenden Inhalte unterschieden sein würde. Freilich leidet die Annahme, daß zu *εὐδόκησε* als Subject *θεός* zu ergänzen sei, auch ihrerseits an einer fühlbaren Härte, und ebenso wird man Hofmann darin Recht geben, daß eine Näherbestimmung des Pleroma, wie sie sich Cap. 2, 9 findet, weit eher hier, bei dem erstmaligen Vorkommen des Ausdruckes zu erwarten wäre — ein Bedenken, was noch dadurch verstärkt wird, daß auch an allen übrigen Stellen unserer Briefe das Wort eine solche genitivische Näherbestimmung bei sich hat. Beides indessen läßt sich durch die Annahme erledigen, daß an unserer Stelle *πλήρωμα* selbst Subject sei, somit der Ausdruck *πᾶν τὸ πλήρωμα* sachlich gleichbedeutend mit *ὁ θεός* stehe.[1]) Dafür, daß eine solche abstracte Bezeichnung Gottes dem neutestamentlichen Sprachgebrauche nicht überhaupt fremd ist, wird ein Hinweis auf Hebr. 1, 3

[1]) So offenbar auch Weiß, S. 459.

genügen; an unserer Stelle erhellt aber auch sehr deutlich das Motiv derselben. Denn offenbar soll hervorgehoben werden, daß nicht nur überhaupt eine Einwohnung Gottes, sondern eine absolute und vollständige in Christo Statt finde, πᾶς ὁ θεός aber konnte der Briefsteller selbstverständlich nicht schreiben. Ist ferner πᾶν τὸ πλήρωμα Bezeichnung Gottes selber, so wird sich eben hieraus das Fehlen einer Näherbestimmung erklären lassen, welche, in diesem Falle entbehrlich, nur den abstracten unpersönlichen Inhalt des Begriffes an sich schärfer würde hervorgehoben haben. Halten wir demnach daran fest, daß Col. 1, 19 von der Einwohnung Gottes in Christo die Rede sei, so scheint die Verbindung mit εὐδόκησε auf die Erhöhung oder Verklärung als Zeitpunkt für den Eintritt derselben zu führen, und zwar dies um so mehr, als, wie vorhin erinnert wurde, das dem πλήρωμα entsprechende πληροῦν eine dem Auferstandenen als solchem zukommende Thätigkeit ist. Es würde darnach an unserer Stelle in anderer Form der nämliche Gedanke vorliegen, wie 1 Cor. 15, 45.[1]) Dennoch scheitert, so viel ich sehe, diese Auffassung an den Zusammenhange, innerhalb welches die Aussage sich findet. Nach dem früher Erörterten fällt nämlich in der begründenden Aussage V. 19 und 20 der ganze Nachdruck auf den Inhalt des letzteren Verses, und soll daher der Satz von der Einwohnung Gottes in Christo nicht zusammenhanglos dastehen, so wird sich derselbe nur als eine Voraussetzung für die beabsichtigte Wiederbringung des All verstehen lassen; eben darum aber kann der Zeitpunkt für den Eintritt jener nicht erst hinter der principiellen Verwirklichung von dieser gesucht werden. Es läßt sich nun offenbar mit dieser Anerkennung die Beziehung der fraglichen Aussage auf den erhöhten Christus nur dadurch vereinigen, daß man das ἀποκαταλλάσσειν selbst als eine dem Auferstandenen zukommende Function auffaßt,[2]) und es würde sich dies auch, an sich betrachtet, unschwer aus dem Paulinischen Gedankenkreise zurechtlegen; wohl aber steht entgegen, daß sogleich (V. 21) der Kreuzestod als dasjenige namhaft gemacht wird, wodurch die ἀποκαταλλαγή der Leser geschehen sei. Denn es läßt sich doch kaum annehmen, daß an unserer Stelle das eine

---

[1]) Vgl. Ernesti, I, S. 214 ff., auch Schwegler, Nachap. Zeitalt. II. S. 290 und Weiß, S. 459.

[2]) Vgl. z. B. Ernesti, S. 216.

Mal, wo die Gesammtheit ins Auge gefaßt wird, das Auferstehungsleben, dann aber sogleich, wo aus dieser Gesammtheit Einzelne besonders hervorgehoben werden, der Kreuzestod als Mittel der Heilsbeschaffung angeführt sei — so eng auch immerhin Beides mit einander zusammenhängt —, sondern aus V. 21 würden wir auf V. 20 zurückschließen können, auch wenn nicht hier die eingeschobenen Worte *εἰρηνοποιήσας κ. τ. λ.* ausdrücklich auf den Kreuzestod hinwiesen. Jene Auffassung, welche das *ἀποκαταλλάσσειν* in den Erhöhungsstand Christi verlegt, sieht sich natürlich genöthigt, das Participium *εἰρηνοποιήσας* plusquamperfectisch zu fassen, so daß es ein der geschehenen Wiederbringung Vorgängiges einführt; dies aber wiederum kann nur möglich erscheinen, so lange man dem *ἀποκατ.* allerdings eine Beziehung auf das Verhältniß zu Gott oder Christo giebt, das *εἰρηνοπ.* hingegen nach Ephes. 2, 13 ff. von der Friedensstiftung zwischen Heiden und Juden versteht. [1]) Ich kann indessen nicht finden, was uns berechtigte, eine Näherbestimmung so specieller Art, welche an letzterer Stelle ausdrücklich durch den Zusammenhang an die Hand gegeben ist, aus derselben in die unserige hineinzutragen, welcher der Gedanke an die Einigung Israels und der Heidenwelt ersichtlich ganz ferne liegt. Bei der Allgemeinheit, in welcher hier von einer Friedensstiftung die Rede ist, konnten die Leser nicht wohl an ein anderes Verhältniß denken, als an dasjenige, was auch bei dem *ἀποκαταλλ.* in Frage kommt — wie denn sehr wahrscheinlich die Worte *ἐχθροὺς ὄντας κ. τ. λ.* (V. 21) auf das *εἰρηνοποιήσας* zurückblicken. Damit aber ist auch die Möglichkeit abgeschnitten, das letztere anders, wie als eine Modalbestimmung des *ἀποκατ.* zu fassen, und es ergiebt sich dann von selbst, daß dieses von etwas am Kreuze, nicht aber im Stande der Erhöhung Geschehenen verstanden sein wolle. Es kann also auch die Einwohnung der göttlichen Wesensfülle in Christo nicht wohl erst als eine Folge der Auferstehung gedacht sein. Der ganze Zusammenhang führt nun ohne Zweifel zunächst auf den irdisch geschichtlichen Christus als den Träger des göttlichen Pleroma, ohne daß sich daraus die Nöthigung ergäbe, ausdrücklich den irdischen Lebensanfang Jesu als den Punkt zu fixiren, in welchem jene Einwohnung eingetreten sei. Der Brief faßt eben die geschichtliche (im weiteren Sinne) Persön-

---

[1]) Ernesti, a. a. O.

lichkeit des Erlösers in das Auge und sagt von dieser den Besitz der göttlichen Wesensfülle aus, ohne auf das Verhältniß zum vorgeschichtlichen Sein derselben bewußt zu reflectiren — wie er überhaupt in dem ganzen Abschnitte nicht beide Stadien zum Gegenstande einer gesonderten dogmatischen Betrachtung macht, sondern einfach von dem gegenwärtigen Herrn des Reiches redet, in welches die Christen versetzt worden sind. In dem Maaße nun, in welchem die real-persönliche Natur des vorgeschichtlichen Seins für das Bewußtsein hervortritt, kann jenes offenbar nicht ohne den Besitz der Gottesfülle gedacht werden. In jedem Falle aber ist es das göttliche Wohlgefallen, auf welchem die Einwohnung Gottes in Christo beruht, und dieses Wohlgefallen ist eines und dasselbe mit dem Rathschlusse Gottes zur Wiederbringung der entfremdeten Welt; [1]) es ergiebt sich daraus also, daß das Sein Christi selber schlechthin nur in die Offenbarungssphäre hineinfällt und überall nicht abgesehen von seiner Beziehung zur Welt zu denken ist. [2]) Diese immanente Weltbezogenheit drückt in charakteristischer Weise auch die vielbesprochene Bezeichnung *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* aus. Allerdings heißt *πᾶσα κτίσις* nicht die ganze Schöpfung, sondern alles Geschaffene, oder Alles, was unter den Begriff der *κτίσις* fällt, so daß der ganze Ausdruck besagt, Christus verhalte sich zu allem Geschaffenen als Erstgeborener; [3]) nicht minder aber leuchtet doch wohl ein, daß in jedem Falle der Erstgeborene mit denjenigen, zu welchen er diese Stellung einnimmt, in irgend welche Kategorie muß zusammenbegriffen werden. Denn völlig unzulässig ist es doch, den einheitlichen Begriff *πρωτότοκος* in der Weise auseinander zu reißen, daß man einmal den in *πρῶτος* liegenden Begriff des zeitlichen Vorangehens isolirt, dann aber das *τίκτειν* im Gegensatze zu *κτίζειν* betont, [4]) und so einen Gedanken gewinnt, der zwar den dogmatischen Anstoß beseitigt, aber die Wahl des Ausdrucks als eine möglichst ungeschickte erscheinen läßt. Nimmt man hingegen, wie nothwendig

---

[1]) Ohne daß man übrigens deshalb sich des Ausdrucks bedienen sollte, Christus werde als „Mittel zum Zweck" aufgefaßt (Usteri, Paulin. Lehrbegr. S. 331).

[2]) Dies erkennen auch Schwegler (S. 289 f.) u. Köstlin (S. 357 f.) an.

[3]) Vgl. Hofmann, Schriftb. I, S. 156 f.

[4]) So mehrfach auch die neueren Erklärer.

erfordert, πρωτότοκος als einen einheitlichen Begriff, so kann derselbe weder andeuten wollen, daß im Unterschiede von der Welt Christus nicht durch eine Schöpfung, sondern durch eine Zeugung aus Gottes Wesen sein Dasein habe, noch ist sein Inhalt durch den Gedanken erschöpft, daß das Sein Christi dem der Welt zeitlich voranliege. Ebensowenig freilich vermag ich einzusehen, wie der Ausdruck an sich schon besagen solle, daß alles Geschaffenen Dasein durch Christum vermittelt sei,[1]) um so weniger, als die parallelen Bezeichnungen κεφαλή und πρωτεύων (V. 18) hinlänglich zeigen, daß es sich in erster Linie um eine Würdestellung handelt, welche thatsächlich freilich u. A. durch den Inhalt von V. 16 f. vermittelt wird. In keinem Falle läßt sich der Anerkennung ausweichen, daß die Bezeichnung Christi als πρωτότοκος πάσης κτίσεως das Geschaffene als das Nachgeborene erscheinen läßt,[2]) daß also, wenn auch nicht die Anwendung des Begriffes der κτίσις auf Christum daraus folgt,[3]) der Letztere doch mit dem Geschaffenen irgendwie in eine Gesammtheit zusammengefaßt, mit ihm in irgend einem Sinne auf eine Linie gestellt wird. Nun ist ferner zwar das Subject der Aussage ebenso, wie der Bezeichnung εἰκὼν τ. θεοῦ τ. ἀορ. zunächst der in der Gegenwart lebende Sohn der göttlichen Liebe und König des durch ihn begründeten Gottesreiches; wird aber, daß Christus sich zu allem Geschaffenen als Erstgeborener verhalte, in erster Linie dadurch motivirt, daß Alles durch ihn geschaffen worden, so kommt derselbe offenbar nach Seiten seiner Identität mit dem Präexistenten in Betracht, und kann um deswillen jene Bezeichnung nicht auf den geschichtlichen Menschen Jesus im ausdrücklichen Gegensatze zu dem vorgeschichtlichen Sein eingeschränkt werden. Vom Standpunkte der späteren Trinitätslehre aus wäre der Ausdruck sicherlich nicht geprägt worden.[4]) Derselbe kann nur als ein für die ganze

---

[1]) Meßner, Lehre der Ap. S. 235. Schmid, Neutest. Theol. S. 538. Geß, Lehre von der Person Chr. S. 79. Hofmann, Schriftb. I, S. 156 f.

[2]) Unverständlich ist mir, wie Weiß (S. 455 Anm.) die Bezeichnung Christi als des Erstgeborenen speciell auf sein Verhältniß zu den Erwählten beziehen kann.

[3]) Gegen Usteri, S. 315. Schwegler, S. 290 u. A.

[4]) Vgl. Reuß, Geschichte der heil. Schriften N. Test. 4. Aufl. S. 108: „Wie primitiv diese Christologie noch ist, zeigt ihre eigne Unfertigkeit in πρωτότοκος τ. κτίσεως und εὐδόκησε, und überhaupt die Vergleichung mit

christologische Anschauung unserer Briefe characteristischer erscheinen, sofern auf der einen Seite Christus der gesammten Schöpfung als ein von ihr Geschiedener gegenübersteht, auf der anderen Seite aber, von Gott aus gesehen, doch wieder in irgend welchem Sinne mit ihr zusammenfällt — Beides aber erklärt sich ohne Schwierigkeit auf einem Standpunkte, welchem, bei dem erkennbaren Bestreben, das unterscheidende Wesen Christi auf einen möglichst hohen und umfassenden Ausdruck zu bringen, doch der Schritt zu der Annahme eines rein innergöttlichen Verhältnisses noch ferne liegt.

Durch das bisher Ausgeführte dürfte auch für die Briefe an die Colosser und Epheser der Nachweis geliefert sein, daß die in ihnen zu Tage tretende christologische Anschauung keineswegs eine derartige Abweichung von der früher gewonnenen darbiete, welche uns berechtigen könnte, schon um ihretwillen jene Schriftstücke dem Apostel abzusprechen. Auch hier steht es nicht so, daß an die Stelle des urbildlichen Menschen die Logosidee als beherrschendes Princip getreten wäre, denn im Grunde ist das präexistente Sein des Erlösers gar nicht auf einen schärferen und faßbareren Ausdruck gebracht, wie dies in den älteren Briefen der Fall ist, und die Abhängigkeit der darauf bezüglichen Gedankenverbindungen von soteriologischen Motiven tritt auch hier noch erkennbar genug hervor. Soweit überhaupt eine Weiterbildung der Christologie im Vergleich mit der unbestritten Paulinischen sich nachweisen läßt, ist dieselbe nicht in einer selbstständigeren Reflexion auf das vorgeschichtliche Sein Christi, sondern umgekehrt auf Seiten der Anschauung von dem gegenwärtigen oder verklärten Erlöser zu suchen, [1]) und entspricht hierin durchaus der eigenthümlichen Richtung, wie sie in der genuinen Lehrweise des Apostels hervortritt. Es genügt für unseren Zweck, auf diese bestimmte Continuität hingewiesen zu haben, welche jedenfalls eine tiefer greifende und engere ist, wie von den Vertretern der am Eingange dieses Capitels berührten Auffassung zugestanden wird. Auch hinsichtlich der Heils-

---

der kirchlichen, welche überall in den Neutest. Angaben nur den Anstoß zur Speculation, nicht aber die letzte Befriedigung derselben fand."

[1]) Dies gegen die Aeußerung Baur's, sofern sie auf unsere Briefe Bezug hat: „Die Idee der Präexistenz ist nun der Hauptpunkt, um welchen sich die weitere Entwicklung der Christologie bewegt." (Das Christenth. der drei ersten Jahrh. S. 314, vergl. auch Paulus II, S. 9 unten.)

begründung sind uns die Grundanschauungen des Apostels entgegen getreten; ein Eingehen aber auf den weiteren Gedankenkreis unserer Briefe oder auf die kritische Frage selber, welche letztere — ich wiederhole dies — durch die im Voranstehenden geführte Untersuchung für sich allein nicht entschieden ist,[1]) würde bereits über die Gränzen der hier gestellten Aufgabe hinausführen.

Es liegt gleichfalls außerhalb des Planes dieser hiermit an ihrem Ende angelangten Darstellung, des Näheren zu untersuchen, ob und inwiefern die Christologie des Apostels „die Krone und Vollendung der ganzen Neutestamentlichen Lehre von der Person des Erlösers und die positivste Vorarbeit für die Lösung der christologischen Aufgabe unserer heutigen Theologie"[2]) genannt werden könne. Die gewonnenen Ergebnisse werden ohne Zweifel denen sehr unbefriedigend erscheinen, die gewohnt sind, in den Neutest. Anschauungen eine bis ins Einzelste durchgeführte Harmonie und nur solche Sätze zu suchen, welche in der nämlichen Form, mehr oder weniger unvermittelt, in das theologische Bewußtsein der Gegenwart hinüber zu nehmen seien. Die kirchliche Lehrentwicklung ist thatsächlich über den Kreis des vom Apostel Festgehaltenen hinausgeschritten; während seine Auffassung der Heilsbegründung in ihrer scharfausgeprägten Eigenthümlichkeit frühzeitig dem Bewußtsein der Kirche fremd geworden ist, hat das theologische Denken, in vorwiegender Verfolgung eines bei dem Apostel allerdings erkennbaren Zuges, die Person des Erlösers in das göttliche Wesen selber unmittelbar hineingerückt, ohne die daraus nach einer anderen Seite hin entstehende Kluft wirklich überbrücken zu können. Man darf mit Grund fragen, ob nicht neuere, von dieser transcendenten Höhe herabsteigende Auffassungen den eigenthümlichen Gehalt des Paulinischen Christusbildes treuer gewahrt haben — daß sie nach allen Seiten hin auch mit der Form desselben sich deckten, wird man nicht ebenso behaupten dürfen. Dies Ergebniß würde freilich niederschlagend genug sein, wenn der specifische Werth der Neutest. Schriften sich nach der unmittelbaren dogmatischen

---

[1]) Hauptsächlich gilt dies von dem Epheserbriefe, bei welchem übrigens die Hauptschwierigkeiten keineswegs in den angeblichen gnostischen, oder gar montanistischen Anklängen, sondern in den schon vor der Tübinger Kritik (z. B. von de Wette) geltend gemachten Bedenken liegen.

[2]) Beyschlag, S. 256.

Verwerthbarkeit der darin niedergelegten Einzelanschauungen bemäße, hingegen wird es dem weniger befremdlich klingen, der auch hier zwischen einem ewigen Gehalte und einer zeitlichen Form desselben zu scheiden weiß. Es ist ein schönes Wort Rothe's,[1]) daß die Offenbarung den Sternenhimmel vor unseren Blicken enthülle, nicht aber eine Astronomie desselben uns gebe — und wer wollte es sich verhehlen, daß auch innerhalb des Neuen Testamentes bereits so Manches der keimenden Astronomie des christlichen Geisteshimmels angehört? Die Aufgabe der biblisch-theologischen Forschung wird es vor Allem sein, die Eigenthümlichkeit eines jeden Gedankenkreises, ohne voreilige Vermittlungen, in möglichster Reinheit herauszustellen, weil nur so das richtige Gesammtbild des Neutest. Christenthums gewonnen werden kann. Hierzu an ihrem Theile einen Beitrag geliefert zu haben, ist der Wunsch dieser Schrift, welche ein anderes, als geschichtliches Ergebniß zu erzielen nicht beabsichtigte.

[1]) Zur Dogmatik. Gotha, 1863. S. 62.

Berichtigung. S. 5, Z. 11 von oben ist zu lesen: „für die gesonderte christologische Erörterung."

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

Schmidt, Richard

Die Paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels

Göttingen 1870